مركز دراسات الوحدة العربية

المحنة العربية:
الدولة ضد الأمة

المحنة العربية:

الدولة ضد الأمة

مركز دراسات الوحدة العربية

المحنة العربية: الدولة ضد الأمة

الدكتور برهان غليون

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية غليون، برهان

غليون، برهان

المحنة العربية: الدولة ضد الأمة/ برهان غليون.

٣٢٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٠٩ ـ ٣١٩.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-431-67-1

١. الدولة. ٢. الأمة العربية. ٣. الديمقراطية ـ البلدان العربية.

أ. العنوان.

320.4174927

عنوان الكتاب بالفرنسية

Le Malaise arabe: L'Etat contre la nation

(Paris, La Découverte, 1991)

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب. ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان ـ تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق النشر والطبع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/يونيو ١٩٩٣

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

الطبعة الثالثة: بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣

المحتويات

مقدمة ٧

الفصل الأول : اشكالية الدولة ٢٥

الفصل الثاني : عصر التكوين : الأمة والشعب ٣٩

أولاً : معجزة الولادة ٤١

ثانياً : أزمة الهوية ٥٨

ثالثاً : الأمة العربية ٨١

الفصل الثالث : عصر التنظيم : الدولة والسلطة ١٠٩

أولاً : الدولة العربية ١١١

ثانياً : دولة العقل، أو التنظيم العقلاني للدولة ١٢٧

ثالثاً : دولة التقدم ١٣٩

رابعاً : دولة المجتمع والشعب ١٤٥

الفصل الرابع : عصر التغيير :

أو في أصل القطيعة بين المجتمع والدولة ١٥٧

أولاً : الثورة القومية ١٥٩

ثانياً : التنمية الوطنية ١٧٩
ثالثاً : حدود الوعي القومي ١٨٦
الفصل الخامس : عصر المحنة : أو ثمن الحداثة المجهضة ٢٠٧
أولاً : الأزمة الفكرية : أو مأزق الحداثة ٢٠٩
ثانياً : الأزمة السياسية : أو انحطاط السلطة الوطنية ٢٢٣
ثالثاً : صراع الدولة والمجتمع ٢٤٠
الفصل السادس : الى أين يسير الوطن العربي؟ ٢٥١
أولاً : طريق النزاع الأهلي : الإسلامية والعلمانية ٢٥٣
ثانياً : طريق التغيير : الديمقراطية والاتحاد ٢٦٦
الفصل السابع : نتائج ٢٨٧
المراجع ٣٠٩
فهرس ٣٢١

مُقـدِّمــة

لم تشهد الإنسانية في أية حقبة من تاريخها تراكماً للسلطة ونمواً لنظم العنف والاستبداد السياسي كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي هذا القرن العشرين بالذات. وفي مواجهة هذه الظاهرة العامة والكلية، لا تقوم النظريات المتداولة اليوم في العلوم السياسية والاجتماعية، إلا بتقديم تفسيرات جزئية لهذه الحالة أو تلك، انطلاقا من تأويل ذاتي في الغالب لتراثها الثقافي أو لتاريخها الاجتماعي أو لبُناها الانثروبولوجية أو لأزمتها الاقتصادية. ولكن هذه التفسيرات لا تقدم نظرية عامة ومتسقة تفسر لماذا تلتقي أنظمة متباعدة في الجغرافية مثل الصين والجزائر، أو العقيدة مثل القيصرية الروسية والماركسية السوفياتية، أو التكوين التاريخي والثقافي مثل الشاهنشاهية الايرانية والثورية الكوبية، في رؤية واحدة وطرائق واحدة واستراتيجيات واحدة، تتجاوز تمايز الثقافة والجغرافية والتاريخ؟

ويقتضي تجاوز هذه النظريات و الوصول إلى تفسير أصدق لوضع هذه الظاهرة التي تتعدى القارات والثقافات، في سياقها التاريخي، وفهمها من منظور الزمانية الطويلة، وفي أفق التحولات الشاملة التي تخضع لها المجتمعات الانسانية في الحقبة الحديثة. ولا يعني ذلك تجاهل الوقائع الراهنة، المحلية والمباشرة، والتضحية بزمانية التحول القصيرة. ولكنه يعني أن من الصعب أن ننجح في فهم مصير التحولات الوقتية التي تشهدها المجتمعات، في هذه الفترة أو تلك، بالاقتصار على تحديد الأسباب القريبة والمباشرة، وتجاهل الأسباب

البعيدة، أو ما يسمّى أحيانا الأسباب التاريخية. وتستدعي هذه الطريقة تجاوز وصف الحالات الفردية نحو منهج المقارنة التاريخية، كما تستدعي وضع التحليل الخاص والقصير في إطاره العام وفي سياقه البعيد. ففي هذا التفاعل بين الخاص والعام، وبين الراهن والتاريخي، يمكن الباحث أن يميّز بين العوامل المختلفة التي تحدد مصير الظاهرة، ودرجة ونوعية تأثيرها. وفي ما يتعلق بظاهرة الاستبداد، هذه هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بتفسير لماذا حصل تقدم مطّرد في اتجاه الديمقراطية في بعض الأقطار، ولماذا بقي هذا المسار هشاً، قابلاً للارتداد والتراجع في بعضها الآخر؟

ولأن القسم الأكبر من الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة، والمتوفر حالياً، ينحصر في الدراسة الجزئية والقصيرة، ويفتقر إلى البعد التاريخي، كان التركيز في هذا الكتاب على ما يمكن أن نطلق عليها **الاجتماعيات التاريخية**، وعلى رسم الإطار الأعم والأشمل والأبعد في الزمان الذي يشكّل الرحم المولّد لوقائعيات التحولات السريعة ويحدّد مصيرها. وبصرف النظر عمّا يمكن أن ينجم عن تطبيق هذه الطريقة من آثار ايجابية في الاجتماعيات السياسية التي تخضع أكثر فأكثر لإغراء الانثروبولوجيا وفتنتها، لم يعد من الممكن اليوم متابعة التطورات السياسية في أي جزء من العالم من دون امتلاك رؤية شمولية ونظرة تفاعلية توافق المسار الواقعي والعملي لعولمة الحقيقة الانسانية.

ويؤلّف هذا البحث المحصّلة الأولية لتأمل نقدي مزدوج: تأمل في واقع المجتمعات المعاصرة، والمجتمعات النامية منها خاصة، وما تعيشه من تخبط على جميع المستويات، في رؤيتها وعقائدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية، وبشكل أساسي في نظامها السياسي؛ وتأمل نقدي ثانٍ في النظريات المتعددة التي سعت ولا تزال تسعى إلى تفسير هذا الواقع، على أمل المساهمة في تقديم فهم أنجع، أي أكثر تعبيراً عن الواقع الفعلي. وهو شرط تجاوزه.

فمن جهة أولى، لا يمكن لأي متأمل جدّي في الأوضاع العالمية أن يتجاهل ما تعيشه هذه المجتمعات من أصناف القهر والعسف والتسلط والقمع والإذلال، وما تشهده من انتهاك متصل لحقوق الانسان وكرامة الجماعات والأفراد، وغياب الحريات الديمقراطية الفكرية والسياسية، بل امتناع التفكير بالأسس التي تقوم عليها الحياة السياسية ذاتها، وسواد نظام العسف الدائم. وبقدر ما تقود الملاحظة العينية إلى اكتشاف الموقع الاستثنائي

الذي تحتله الدولة، في الخطاب السياسي والصراع على السلطة والسياسة معاً، تؤكد محدودية دورها الفعلي أو ضعف أثره في تحديد مصير هذه المجتمعات، بل في إنشاء السياسة ذاتها وتمثيلها. وبقدر ما تُظهر عجزاً متزايداً عن التحكم بالوقائع الكبرى، المحلية والعالمية، تكفّ عن أن تكون منبع السياسة ومحورها، وتسمح بنشوء صيرورة سياسية مستقلة نسبيا عنها، تستمد وجودها ورؤيتها من العلاقة الخاصة التي تتطور بين المجتمع المحلي والنظام العالمي.

ومن جهة ثانية، لا يمكن لمثل هذه الملاحظات ألاّ تستحث التفكير في النظريات السائدة حول الدولة والواقع السياسي، الوطني والعالمي، الراهن، وبالتالي، أن تدفع إلى إعادة النظر في الطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية، انطلاقاً من النظرتين الرئيسيتين اللتين سادتا في العقود القليلة الماضية، أعني الليبرالية وخصمها ومعكوس صورتها، الماركسية وتنوعاتها. وفي هذا المجال، يبدو لي أن الواقع العملي التاريخي قد تجاوز هذه الطروحات. وأن ما تعرضت له النظرية الماركسية من نقض تاريخي في الأعوام الماضية على عكس ما توحي به المظاهر المباشرة، لا يكرّس بالضرورة انتصار النظرية الليبرالية بقدر ما يمهّد الى تجاوز الأفق النظري الذي أغلق فيه تعارضهما الشكلي على الفكر وحرمه من رؤية الآفاق الأخرى المفتوحة على التفكير السياسي. وبالرغم من اختلافهما الواضح، لا تعيش واحدتهما في الواقع من دون الأخرى، لأنهما انعكاس لشرخ واحد في الوعي والتفكير السياسيين، وتكريس له في الوقت نفسه.

فبقدر ما تتجاهل النظرية الماركسية الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به أو يمكن أن تتمتع به الدولة، الذي يزيد وينقص حسب المجتمعات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياقات التاريخية، تتجاهل النظرية الليبرالية العوامل والقوى الاجتماعية الحية والخاصة الكامنة وراء كل سلطة، والمحرّكة لها. وكما يؤدي إنكار عامل الاستقلال النسبي في مفهوم الدولة – وقد أدّى في الممارسة فعلاً – إلى تدمير الاستقلال النسبي للدولة ذاتها وجعلها أداة فعلية بيد طبقة–دولة بيروقراطية، وبالتالي إلى تدمير مفهومها ذاته، يؤدي تجاهل المصالح الاجتماعية – «الطبقية» – الكامنة وراء السلطة إلى إلغاء الفاعل الاجتماعي في الحياة السياسية، وتحويل الصراع داخل النظام إلى صراع بين «لوبيات» ومجموعات ضغط مغفلة الهوية. وليس من قبيل المصادفة أن تقود النظرية الماركسية التي ترفض الاعتراف ببيروقراطية الدولة المتميزة – أي الملتزمة بالقانون كقاعدة لضمان الحد الأدنى

الضروري من استقلالية الدولة – إلى بناء دولة البيروقراطية المطلقة بامتياز. كما أنه ليس من المستغرب أن تقود النظرية الليبرالية التي ترفض الاعتراف بالفاعل الاجتماعي إلى الفردانية وتجعل من تقديس الفرد بعد تخفيضه إلى مستوى المقولة القانونية والحقوقية قاعدة النظام العقلاني. وهذا شرط بناء النظام ككيان عقلاني وتفريغه من أي ذاتية. فبقدر ما تقتضي النظرية الأولى إلغاء السياسة شرعا، ومن ورائها المجتمع المدني كمنتج للسياسة، تقتضي النظرية الثانية تفريغ السلطة من حقيقتها الاجتماعية ومشروعها الاجتماعي، وتخفيض السياسة إلى مستوى اللعبة التقنية، والاستراتيجيات الانتخابية والاستعراضية، وتذويب الصراعات والمنازعات في العقائدية التمثيلية أو مفهوم الدولة القانونية.

ويستدعي بناء مقاربة نظرية أكثر نجاعة تجاوز هذين المفهومين اللذين يعيشان اليوم أزمتهما التاريخية معاً، نحو مفهوم يدمج بين الدولة من حيث هي بنية أساسية، عقلانية وبيروقراطية وقانونية وعقائدية، وفي الوقت نفسه من حيث هي تعبير أو تجسيد لمشاريع قوى اجتماعية حيّة، تختلف في مصالحها وتصوراتها ودرجة وعيها وقدراتها وبرامجها وأهدافها. فوجود الدولة، أي دولة، لا يفهم ولا يفسّر من دون تحليل بُناها الأساسية، كتنظيم وغايات مرتبطة بسياق التاريخية الحضارية الطويلة، كما يستحيل فهم تناقضاتها ومشاريعها وبرامجها ونجاحها وإخفاقها، من دون معرفة القوى الاجتماعية التي تحرّكها في هذه الحقبة أو تلك، والأهداف التي تضعها نصب عينيها. فإذا كانت البنية الأساسية تحدد أنماط الدولة التاريخية، فإن العلاقة بينها وبين القوى الاجتماعية السياسية الفاعلة والمتعددة في المجتمع في كل حقبة، هي التي تحدد نمط النظام. وهو ما شرحته في الفصل الأول، وما حاولت أن أسترشد به، وأستفيد منه في كتابة هذا الكتاب.

وعلى ضوء هذه الرؤية النقدية، وبمساعدة هذا المفهوم الإجرائي أصبح من الممكن إلقاء نظرة جديدة على النظريات السائدة في علم السياسة حول طبيعة الدولة، وانعدام الديمقراطية، وتعثّر التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية معا، أي الاجابة عن السؤال الشاق جداً، والراهن جداً، والمتضّمن تقريباً في كل الأسئلة المطروحة في هذه الحقبة، وفي كل الأقطار: ما هو أصل الاستبداد في المجتمعات المعاصرة؟

فلا تقل النظريات المتداولة في هذا الحقل هشاشةً عمّا هو عليه الحال في حقل نظرية الدولة ومفهومها. وأهم هذه النظريات السائدة اليوم، هي تلك التي تركّز على الإرث

الثقافي والديني، أو بشكل عام على التقاليد الاجتماعية والعرف، وأحيانا على البنى الانثروبولوجية ومعاني السلطة بشكل عام، أو على ما يسمى اليوم بالثقافة السياسية. وفي هذا الميدان تلتقي نظريات الاستبداد الشرقي مع نظريات الاستبداد الديني، ونظريات البنية البطركية، وغياب الثقافة الديمقراطية في التراث التقليدي.

وعلةّ هذه النظريات أنها تمزج بين موقفين : تفسير الواقع الحاضر من خلال مفاتيح الماضي، وبالتالي الاعتراف المسبق وغير المقبول، باستمرار الماضي في الحاضر، وغلبته؛ والاعتقاد في الوقت نفسه أن الواقع المادي والموضوعي، أي التاريخي، ينبع مباشرة من الرؤى والقيم والاعتقادات الذهنية. وليس من الممكن لباحث جدّي ألا يرى اليوم كيف انتقلت البلدان كافة نقلة كبرى من النظم والقيم القديمة التقليدية نحو منظومة جديدة من القيم، هي نفسها التي تسود في المجتمعات المتقدمة، أعني القيم الحديثة، وذلك بالرغم من أن الحداثة لم تتحول إلى حقيقة واقعة، بالصورة نفسها والعمق نفسه، في جميع هذه البلدان. وأنها حتى عندما ترفع شعارات التمسك بالتراث فهي تعطي هذا التراث معاني جديدة، وتجعل منه غطاءاً لتبرير مطالب حديثة. فليست قيم السعادة الأرضية والتمتع بالحياة الدنيا واكتساب العلوم والثقافة، والتعلق بمنتوجات الاستهلاك الحديثة، والأمل بالتحرر الفردي والجمعي، الاجتماعي والسياسي والروحي، هي التي تنقصها هذه المجتمعات. ولكن ما ينقصها هو غياب الشرط الأول لممارسة هذه القيم ممارسة فعلية وتحقيقها في الواقع، أعني معيار التعامل بها والأخلاقية التي تسمح للأفراد والجماعات بفهم مستلزمات هذه القيم والسيطرة على نتائجها، وبالتالي الاستفادة الفعلية منها.

وبالمثل، ليس من الممكن لباحث موضوعي أن ينكر اليوم شرعية النقد الذي وجهته العلوم الاجتماعية والتاريخية جميعاً، ولا تزال توجهه، إلى هذه الفكرة القديمة التي تستمد قوتها من مفهوم السحر نفسه، التي تقوم على الاعتقاد بأن مصير النظم والشعوب وتاريخها ينبعان من ذهنها ورأسها، أي على تجاهل العوامل الجيوسياسية والاقتصادية والاجتماعية، الداخلية والعالمية. ولا يعني هذا أن العقائد والقيم والثقافات لا تلعب دوراً كبيراً في التاريخ. بل ليس من الممكن تصور الطفرات التاريخية والثورات الكبرى من دون تطورات فكرية وطفرات روحية مسبقة. لكن هذه الطفرات الروحية والفكرية نفسها لا تتم في الفراغ. بل إن جميع الأفكار والعقائد لا تمارس القدر نفسه من التأثير، ولا تمارس التأثير ذاته في كل الحقب والأوضاع. إن التحولات العميقة، ذات الزمانية الطويلة لا

ترتبط بالثقافة والتحولات الذهنية، وإن كان لهذه التحولات دور كبير في الزمانية القصيرة. إن تاريخ المجتمعات، ونظمها أيضا، هي، كما ذكرنا، محصلة التقاء عوامل متعددة، داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية، وقائعية وتاريخية.

باختصار، إن الماضي لا يفسّر الحاضر، والتاريخ الواقعي لا ينبع مباشرة من رأس الثقافة ومفاهيمها.

أما النظريات التي تحاول أن تفسّر أوضاع العالم السياسية الراهنة، واستبداد السلطة في معظم الأقطار النامية، من خلال النظم البيئية والاقتصادية، مثل نظرية نمط الانتاج الآسيوي، ونظرية المجتمع الهيدروليكي، القائم على التوزيع المركزي للمياه الزراعية، فهي قريبة من الأولى، لأنها تماثل بين التاريخ الماضي والتاريخ الحاضر، وتتجاهل في الثانية أن جوهر الاقتصاد المعاصر لم يعد يرتكز في أية دولة على توزيع الماء، هذا إذا اعترفنا بصلاح هذه النظرية حتى بالنسبةالى المجتمعات الزراعية القديمة. وقد أبرزنا في كتابنا: **نقد السياسة، الدولة والدين**، أنه ليس هناك علاقة فعلية بين استبداد الفرعون القديم والاستبداد الحديث.

ولا ينطبق هذا النقد على الحالة العربية وحدها. ولكنه يشمل أيضا تلك النظريات العديدة التي طورت في العقود الماضية في الدول الغربية المتقدمة، التي حاولت أن تبحث عن مفتاح السلطة الشمولية التي عرفها الاتحاد السوفياتي في النظرية الماركسية، وعن أسباب الثورة الايرانية في الاسلام ومذاهبه الشيعية. وعندما تصطدم هذه النظريات بالحقيقة التاريخية التي تكشف أن القيصرية التي سبقت النظام السوفياتي، مثلها مثل الشاهنشاهية الايرانية، لم تكن من طبيعة ديمقراطية، ترتد إلى النظرية الثقافية وتبحث في الانثروبولوجية والتقاليد التاريخية عن مفهوم جديد، خيالي وسحري، للاستبدادية الشرقية أو الآسيوية، مفهوم يطابق مفهوم الصبغيات أو المولّدات الحيوية.

وبالعكس تبدو النظريات التي تركّز على مسائل وعلاقات التخلّف والتبعية وسيطرة القوى الأمبريالية، أو تلك التي تتحدث عن الدولة الريعية وتغيير منحى الدورة الاقتصادية، أكثر قرباً من الواقع. بيد أن هذه النظريات، وإن ركّزت على بعد حقيقي من أبعاد المشكلة التي تتعلق بسير الدولة وبناء السلطة في الأقطار النامية، إلا أنها تقوم على تجاهل دينامية الدولة والسياسة الخاصة بكل مجتمع وقطر. بل إنها تتجاوز إشكالية الدولة نفسها وتحذفها من الوجود حتى لا يبقى في الصورة إلا المجتمع التابع الخاضع مباشرة لتأثيرات السوق العالمية أو الهيمنة الأجنبية.

ولا تخرج الأفكار الجديدة التي يحاول أن يطوّرها الاسلاميون في العالم الاسلامي بأجمعه حول غياب الديمقراطية عن هذين الإطارين النظريين المذكورين، رغم تباين قاموس المصطلحات. فهي، أيضا، تجمع بين الاعتقاد بأن الاستلاب الثقافي للنخبة، والانقطاع عن الشريعة والعقائد المحلية من جهة، والتبعية للقوى الخارجية وسيطرة الغرب الشاملة على الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية من جهة ثانية، هي الأرضية الفعلية لنمو الفكرة والقوة الاستبدادية. إن جوهر هذه النظرية هو في الواقع ربط غياب الديمقراطية بتحلل العلائق الجماعية، أو انحلال الجماعة التاريخية، وبالتالي ظهور القوى والأفكار المتنافرة والغريبة، أي في نهاية المطاف، التخلي عن الدين. والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ، هو : ما هي الشروط والظروف والعوامل التي دفعت إلى هذا التخلي وتدفع إليه؟ أي سؤال في التاريخ، لا يمكن الاجابة عنه إلا بالعودة إلى التاريخ.

من نقد الواقع، واقع المجتمعات المعاصرة، ونقد النظريات السائدة في تفسير هذا الواقع، نظريات السياسة الوضعية والماركسية، تبلور مفهوم **الدولة التحديثية** كأداة نظرية وإجرائية تسعى إلى أن تحيط بالحقيقة السياسية الراهنة، في ما أخفقت النظريات الجزئية عن الاحاطة به، أي إلى سبر أغوار تاريخيتها الطويلة، في ما وراء تاريخ الوقائع القريبة والمباشرة، وبالتفاعل معها. فالمطلوب هو تطوير الأدوات النظرية التي تساعد على تحليل الصيرورة التاريخية للمجتمعات المعاصرة، ومن ضمنها، الصيرورة السياسية، وفي صلبها إشكالية الدولة والسلطة.

إن المسألة التي يطرحها مصير جميع الشعوب غير الأوربية التي زعزع استقرارها التاريخي انهيار النظام العالمي التقليدي، وانتصار ما أطلق عليه «فيرناند بروديل» اسم الحضارة المادية، هي كيفية الولوج إلى ساحة التاريخ العالمي، وانتزاع بطاقة مشاركة فعلية في الحضارة الجديدة، وبالتالي الخلاص من مخاطر التهميش والأهرمة القاتلة.

وحيثما نجحت الشعوب في ايجاد الرد الايجابي على هذه المسألة، وقبلت بتقديم الثمن المطلوب لذلك والتعديل الممزق في بُناها التقليدية السياسية والاقتصادية والأخلاقية، أمكن لها الاحتفاظ بوحدتها المادية والمعنوية، والتحول إلى مراكز نشطة للانتاج الحضاري. وبالعكس، حيثما أخفقت الشعوب في ذلك، لأسباب ذاتية أو موضوعية، داخلية أو خارجية، فقدت السيطرة على مصيرها وتهدد مستقبلها، وحكمت على نفسها

بالدخول، بالرغم منها، في مسار خطير يختلط فيه التفكك المتواصل مع الفوضى السياسية والتبعية الاقتصادية والانقسام الوطني والسقوط المعنوي. هذا هو جوهر الأزمة التاريخية التي تقف وراء أزمة الهوية وأزمة السياسة والدولة والاقتصاد معاً، والتي لا بد أن تتفاقم وتتسع باتساع عجز المجتمعات التي تعيشها عن التحكم بالتاريخ وفقدانها السيطرة على الوقائع الموضوعية. وفي هذا السياق، لن تجد الشعوب من خيار آخر أمامها، وفي مواجهة الشعور المتزايد بالتمزق والانحطاط، وانهيار المعنويات، واستبداد اليأس بها، سوى خيار العمل بأقصى ما تستطيع من قوة وسرعة، وبكل الوسائل، للخروج من حالة انعدام الوزن والجدوى هذه، وهي الحالة التي تجعل أي جهد، مهما كان حجمه، لا قيمة له، وتفرغ تاريخ الجماعات الخاص من أي معنى وجاذبية.

إن السعي إلى استيعاب الحداثة والاندراج الايجابي في الحضارة العالمية، أي مسايرة وتيرتها، هو جوهر تاريخ الشعوب المتأخرة، النامية وغير النامية، ومحرك نشاطها وثورتها وحافزها الأول. وفي سبيل ذلك، تبقى مساعي الشعوب ووسائلها المستخدمة في الوصول إلى هذا الهدف، سواء أطلقنا عليها اسم الاصلاح أو التغيير أو الثورة الوطنية أو عملية التحديث، لا حساب لها ولا حدود. فهي مستعدة لتكرار الجهد وإعادة التجربة إلى ما لا نهاية حتى تحقق النجاح المطلوب أو تهلك تماما. ذلك أن المقصود ليس شيئا آخر سوى إعطاء أو إضفاء معنى على الجهد الجماعي والفردي، الذي يبقى من دونه أي جهد عبثاً لا يقدم أي رضى عن الذات ولا أي عزاء عن الموت والهلاك. ولا يمكن توليد هذا المعنى إلا من خلال تكوين المرجعية العميقة، الاخلاقية والتاريخية، التي يقيس عليها الانسان ثمرة جهده ودرجة تقدمه على خط التقدم التاريخي، ومشاركته في الحقيقة الانسانية المعاصرة، التي تنعكس بالضرورة في ما يحصل عليه لقاء هذا الجهد من قيمة واعتراف. هكذا يرتبط تأسيس المعنى ببناء الوعي التاريخي ذاته ومرجعياته المتعددة، كما يرتبط بتعيين مصدر القيمة لأي نشاط وتحديد غايته. إنه يعني باختصار تحديد الاتجاه، أو امتلاك عناصر التوجه الانساني في العالم والوجود. فعليه يتوقف تحديد سلم الأولويات، وبه يبرر بذل الجهد، ويتعين مركز التوظيف الرئيس لهذا الجهد. ومنه تنبع الثقة بالنفس، وينمو التفاؤل، وتنشأ من ثم التوجهات الايجابية التي لاوجود لها من دون الشعور بالرضى والفاعلية واحترام الذات، فرديةً كانت أو جماعية.

وليس هناك ما يقدّم للشعوب مثل هذا الرضى عن الذات، والاقتناع بالجهد المبذول،

والاستقرار المعنوي، والاطمئنان على المستقبل، ومن ثم الشعور بالجدوى والقيمة، سوى المشاركة الفعلية في انتاج حضارة عصرهم. وليس لإنتفاضاتهم وثوراتهم ضد القوى المحلية والدولية المسيطرة والمعوقة لهذا النشاط من هدف، حتى عندما لا ينجحون في التعبير عن ذلك بلغة عصرية، سوى التصدي لعناصر الهرم الذاتي والرد على القلق النابع من حالة التهميش الحضاري. وحتى عندما تعلن المظاهر عكس ذلك، ويكون التركيز على حماية الهوية موضوعا شائعا، فإن غاية الشعوب ليست مواجهة الحداثة والتصدي للتقدم في أي حال وإنما الاحتجاج على قصور هذا التقدم وبطئه وغياب الآفاق التي ينتظر منه أن يفتحها، وما يرتبط بهذا الانسداد أو الاختناق من قلق على المصير، وخوف من المستقبل المجهول.

في هذا السياق الاستثنائي، المأساوي والملحمي معاً، ينبغي فهم الآلية التي تبرز من خلالها الدولة التي أطلقنا عليها اسم **الدولة التحديثية** في العالم المتأخر، وتؤكد وجودها كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وكأداة إجرائية وتنفيذية خطيرة من جهة، وكذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية. إنها التجسيد البسيط والمطلق لأمل التقدم الحضاري الذي يثيره مفهومها وتأخذ على عاتقها مهام تحقيقه. ومن مفهومها ذاته تنبع جميع التناقضات التي ينطوي عليها عملها، كما تنبع مفارقاتها والالتباسات والشبهات التي تحيط بها وتتحكم في نظر عشاقها / ضحاياها بوجودها في الوقت نفسه.

وليست الدولة التحديثية التي تستمد تطور وسائلها التقنية والتنظيمية، كما تستمد القيم التي تحركها على المستوى الأخلاقي والسياسي، بما في ذلك استبعاد الحرية، من مبدأ استدراك التأخر التاريخي للمجتمع، من منتجات المجتمع الآسيوي أو الأوروبي، العربي أو الافريقي، وإن كانت جميع القارات قد شهدت في هذه الحقبة أو تلك نشوء أشكال أولية ومتنوعة منها. ولا يرتبط مفهومها بعقيدة يسارية أو يمينية بالضرورة، ولا باستراتيجية ثورية أو إصلاحية، قومية أو أممية. إنها، هي نفسها، **دولة القيصر بطرس الأكبر** التي تطور مفهومها وتبلورت وسائل عملها في روسيا القرن الثامن عشر، التي سيقود فشلها إلى تفجير الثورة البلشفية وإعادة بنائها (الدولة التحديثية) في صورة من الشمولية والعنف والقساوة، لم يعرفها أي مجتمع حديث آخر. وهي **دولة الميجي** التي شهدت بداياتها القوية في اليابان منذ بداية العقد السابع من القرن التاسع عشر، واستمرت فاعلة ومسيطرة بمفهومها وقيمها حتى الحرب العالمية الثانية، وهي **دولة السلطان عبد الحميد الثاني** في

نهاية ذاك القرن، وريثة المحاولات التنظيمية الأولى في عهد محمود الثاني ودولة التنظيمات. وهي التي قاد إخفاقها، كما حصل في روسيا القيصرية، إلى تفكك الامبراطورية واندلاع الثورة التحديثية المتطرفة لحزب الاتحاد والترقي وقيادته الأتاتوركية. وهي **دولة الوالي محمد علي باشا** منذ بداية القرن التاسع عشر في مصر التي سيقود فشلها إلى انهيار مصر الحديثة، وسقوطها في التبعية، وخضوعها الطويل للاحتلال البريطاني. وهي أخيراً **الدولة الشاهنشاهية في ايران**، مثل ما هي **دولة الحبيب بورقيبة في تونس وهواري بومدين في الجزائر** بعد حقبة طويلة من الكفاح ضد الاستعمار الأوروبي الاستثنائي الذي قطع الطريق باكرا على انبثاقها من داخل البُنى المحلية، وجعل ظهورها يرتبط بالاستقلال، ويعمق بصورة أكبر مما حدث في المغرب الأقصى ومجموع المشرق، الشرخ بين الحداثة والميراث القديم.وهي، بصورة أضعف، **دولة الملك فيصل** في العربية السعودية منذ السبعينيات من القرن العشرين، **ودولة السلطان قابوس في عُمان، والجمهورية اليمنية** التي كنست منذ الستينيات حكم الإمامة.

والدولة التحديثية، **أولاً**، دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة. فكما نشأت السلطة المطلقة منذ القرن الخامس عشر حتى الثورات السياسية الأوربية الحديثة من السعي إلى تجاوز الصراعات والمنافسات الاقطاعية التي تمنع من بلورة سلطة مركزية فاعلة تستجيب لحاجات التنمية الحديثة، التقنية والاجتماعية المدينية، نشأت الدولة التحديثية، كدولة مطلقة، من الحاجة إلى تكسير التوازنات وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة التي تحد من الفاعلية الاجتماعية والاقتصادية، وتمنع من امتلاك الابداعات والتقنيات والمكتسبات العلمية والفنية التي أصبحت لا غنى عنها للحفاظ على السلطة والدولة والاستقرار الاجتماعي. وكان من الطبيعي أن تبدأ هذه الدولة، في كل مرة ظهرت فيها، ومن حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخي، بتحديث القوى العسكرية والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة، وأن تخلق بالضرورة عدم توازن متزايد وخطير بين السلطة والمجتمع. وليس الهدف من مراكمة السلطة هنا بالدرجة الأولى، وكما يتبادر إلى الذهن، الإعداد لمقاومة خطر الغزو الذي سيأتي الاستعمار ليؤكده بسرعة، بعد أن أدركت أوروبا الغربية تفوقها التقني والحضاري، ولكن الهدف، قبل أي شيء آخر، تحرير إرادة الدولة كلياً من الضغط الداخلي، وإعطاؤها الصلاحيات الكاملة وحرية المبادرة المطلقة في إحداث التعديلات والتغييرات والتنظيمات والإجراءات القانونية والمادية التي تعتقد أنها

ضرورية لدرء خطر التأخر، واللحاق بالركب التاريخي. إن هذه الدولة تقوم في الأساس على مبدأ تفويض جماعي افتراضي، غير معلن وغير مكتوب، وتتصرف كما لو كانت النائب الأعلى والوريث الشرعي لسلطة تاريخية.

وهي **ثانياً**، دولة بالتعريف، غير تمثيلية، وغير ديمقراطية. فليس هدفها الأول تمثيل مصالح الأمة أو الشعب بالمعنى الشائع اليومي، ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرق القانونية، أو تحقيق التوازن في ما بينها. فهي تفترض وحدة هذه المصالح مسبقاً، وتؤمن بشرعية القسر والقمع لضمان هذه الوحدة وتعميقها استعداداً لما يبدو لها بمثابة معركة تاريخية تتجاوز ما هو قائم من مصالح ورهانات. إن هدفها كسب الرهانات التغييرية والتمدينية. وحيثما نجحت هذه الدولة في تحقيق مهمتها، كما كان عليه الحال في اليابان وفي ألمانيا، أصبح من الممكن تجاوز تناقضها الذاتي العميق بين الوسائل والأهداف، وبالتالي التحول تدريجياً، أو نتيجة صدمة أو ثورة قوية نحو دولة ديمقراطية حديثة. وبالعكس، حيث أخفقت هذه الدولة في تحقيق مهمتها التاريخية، أي استيعاب الحداثة كوسائل تقنية وكقيم ومنطق فاعل في الحياة المادية والاجتماعية، فقدت مشروعية وجودها، وأصابها هي نفسها والفئات والنخبات التي تسيطر عليها الانحطاط الاجتماعي والمادي والأخلاقي، وأثارت ضدها ثورة عارمة، لا رادع لها

وهي **ثالثاً** دولة ذات نزعة قومية أو وطنية، بمعنى التمحور على الذات والدفاع عن السيادة والفضاء اللذين يخصانها. ومن هذه الناحية ولهذا المنطق، فهي ليست معادية للتراث كوسيلة لتدعيم الذاتية، وليس من أهدافها القضاء على التقاليد حتى لو كانت الحداثة مبرر وجودها. ولم تنشأ الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد أو للإطاحة بها، ولكنها ولدت، بالعكس، من الخوف على الهوية والثقافة والذاتية الوطنية أو المحلية، وبحافز اقتناء الوسائل والأدوات الكفيلة بالدفاع عنها. وهي وإن احتاجت إلى أن تزيح من طريقها القوى والبُنى التي تقف عثرة أمام إدخال الاصلاحات الضرورية، فإنها تتبنى رؤية جديدة ومجددة للتراث الوطني الذي لا يمكن أن تستمد شرعية وجودها والاصلاحات التي تقترحها إلا من مبدأ الحفاظ عليه.

وهي **رابعاً** دولة استبدادية، لكنها ليست بالضرورة دولة لاقانونية،جائرة وطغيانية. إن هويتها الحقيقية نابعة من مفهوم بيروقراطية الدولة التاريخية، ومن وعيها لذاتها ودورها

القومي أو الامبرطوري العمومي. وسلوكها ومآلها، نفسهما، مرتبطان بطبيعة تكوينها وأصالتها وثقافتها وارتباطها بالمجتمع. ومن العناصر الرئيسية المكونة لبيروقراطية الدولة كمفهوم، عناصر العقلنة واحترام النظام ورعاية القانون. ولا ينبغي أن نستمد عناصر الصورة الحقيقية لهذه الطبقة من النماذج التي عرفتها البلدان العربية التي خرجت من تحت السيطرة العثمانية، ثم الغربية، مفتقرة بشدة الى طبقة اجتماعية حية ومنتجة، ارستقراطية كانت أم بيروقراطية دولة أم برجوازية منتجة، وشهدت في فترة الاحتلال الغربي نمو برجوازية تجارية وسمسارية متعددة المشارب والأصول.

ومهما كانت نقطة انطلاق الدولة التحديثية ومصيرها، فقد شكّل الاستقلال بالنسبة الى المجتمعات النامية منعطفاً كبيراً على طريق بنائها وتبلور نموذجها، وذلك بموازاة ما شهده هذا الاستقلال من دخول قوي ومكثف للحركات الوطنية أو القومية إلى مسرح التاريخ المحلي، وما أكدته خبرة الكفاح ضد الاستعمار من المكانة المركزية في العملية التاريخية والاجتماعية للدولة الوطنية. إن القاعدة التاريخية الحقيقية للدولة التحديثية ليس التأثر بالفكر الغربي أو الأجنبي من قبل نخبة عصرية، ولكن العكس تماماً. إنه دخول ملايين الناس إلى الحياة السياسية والوطنية دفعة واحدة، بحيث أصبح من غير الممكن لأية نخبة أن تنجح في بناء قاعدة السلطة الشرعية من دون أن تظهر قدرتها على توفير الوسائل التي تسمح بالرد على حاجات الاندماج المتكامل المادي والمعنوي لهذه الملايين من أشباه المواطنين في الحياة الوطنية. وهو ما يعني باختصار تحويلهم إلى مواطنين فعليين. ومن الأمل بمثل هذا التحول والمشاعر الوطنية المرتبطة به تنبع شعبية نموذج الدولة التحديثية الوطني وقدرته التعبوية أيضا ضد نموذج الدولة الحديثة التي تخضع لأنظمة محافظة وتقليدية. ونقصد بالنموذج الوطني ذلك النموذج الذي يقوم على تبني استراتيجيات منظمة وواعية من أجل الوصول إلى نتائج مرسومة ومتوقعة على طريق التقدم المنشود. وعكسه نموذج الدولة التي تراهن – من أجل الدخول في الحداثة – على قوانين السوق الطبيعية، وتستبعد عامل التنظيم والتخطيط والإرادة. والنموذج الأول هو المرتبط بمفهوم الدولة التحديثية، لأن الثاني لا يتضمن أي مشروع مدروس وواع، ولا أية استراتيجيا أو خطة عملية متسقة، بالرغم من أنه يسعى إلى تحقيق غايات الحداثة نفسها. ولذلك تختلف طبيعة السلطة الاستبدادية في هذا النموذج الثاني. فإذا كان النموذج الأول يفترض سلطة مطلقة تحد من تعسفها قيم الوطنية وحاجات التضامن العام في معركة تاريخية، فإن النموذج الثاني لا

يعيش إلا بدكتاتورية مجردة، إدارية إذا صح التعبير، عارية عن أي تبرير أخلاقي أو سياسي، ومتماهية مع مشكلة الأمن الوطني والأهلي الأبدية. وهذا هو الأصل في التمييز التاريخي لدى جميع الشعوب المعاصرة بين الاستبداد المتنور أو المستنير الذي تضفى عليه قيمة ايجابية، والاستبداد الأعمى، أو الطغيان الذي ارتبط باستمرار بالقيم السلبية.

فلا ينبغي أن نخلط بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة. إن الدولة التحديثية هي أداة تحقيق الحداثة كمشروع مستقل ومتكامل ومتمحور على الذات، أي خلق مركز مستقل لانتاج الحداثة. وهي ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهي لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة جميعاً إذا اقتضى تحقيقها ذلك. وأفضل مثال على ذلك دولة محمد علي المصرية التي لم تكن جمهورية، ولا حتى دولة وطنية. ولكنها ليست أيضا دولة تقليدية أبداً إلا بالمظهر. إنها ليست في الواقع، لا حديثة ولا قديمة، ولكنها تركيبة جديدة من القيم والمطامح والغايات والوسائل والامكانات والاستراتيجيات والعلائق الداخلية والخارجية التي تجعل منها نموذجاً تاريخياً خاصاً قائماً بذاته. إن السمة الرئيسية لهذه الدولة وجوهر ديناميتها قائمان على التناقض العميق والمفارقة بين الأهداف الحديثة التي تهدف إلى تحقيقها، والتي تحركها بالفعل، وبين الوسائل القديمة التي تستخدمها، أو إذا شئنا الدقة، إن جوهرها يكمن في الحداثة والتقنية التي تنشدها وتمارسها. وهي بعكس الدولة الليبرالية التي تجعل من الحرية وإدارة الحرية غايتها ومصدر شرعيتها، والدولة التبعية التي تهذر بزيادة الدخل الفردي أو حفظ الأمن الأهلي، لا ترى في الحرية وجميع القيم الحديثة إلا أداة من أدوات تحقيق التقدم التقني والمادي. فهي الدولة الوحيدة التي تستطيع أن تؤسسس الدكتاتورية على مبدأ الدفاع عن الحرية المنتظرة أو المحتملة الكامنة في التقدم، وتبرر تدهور المداخيل الفردية من منطلق العمل على تحقيق العدالة الفعلية أو الانصهار القومي. إن منطقها الحقيقي الوحيد هو الفاعلية التاريخية.

ويعني استلهام مبدأ الفاعلية التاريخية أن تستخدم بحرية كل العناصر، المحلية والعالمية، الذاتية والموضوعية، القديمة، والحديثة، التي تسمح لها برفع فاعلية الإنجاز الحضاري. وبقدر طموحها إلى هذه الفاعلية يكون نزوعها إلى مراكمة السلطة، من دون أن يعني ذلك بالضرورة غياب القانون.لكن بقدر تباين أو تفاوت امكاناتها الفعلية على الانجاز مع هذا الطموح، وبالتالي زيادة الصعوبات التي تواجهها وتُظهر عجزها، يكون جنوحها وتحولها من دولة استبدادية إلى دولة جائرة، ومن دولة التنظيم الشامل إلى دولة

العسف المعمم الأعمى، ومن دولة العدالة إلى تدمير الروح الدستورية والقانونية. إن ما تقوم عليه فكرة الدولة التحديثية هو مبدأ خلق بؤرة مبادرة محلية قوية، بهدف انتزاع موقف مؤثر وفاعل للمجتمع / الدولة في الساحة الحضارية. ويتماهى هذا الخلق أو يتطابق مع خلق دولة قوية ذات مبادرة، أي تكوين دولة المبادرة الحرة التي تتصرف باسم الجماعة ولحسابها، سواء نجحت في أن تتحرر كليا من مراقبتها أم بقيت جزئيا تحت سيطرتها أو سيطرة بعض طبقاتها. وهي تعتمد في جميع الحالات من أجل تحقيق أهدافها على توسيع دائرة المساهمة البيروقراطية. وفي البلاد التي تفتقر الى الطبقات المتبلورة صناعياً، تعتمد على بناء ما يمكن أن نسميه الطبقة البيروقراطية الاجتماعية، الصناعية والإدارية ،المسيطرة.

باختصار، إن من الممكن للدولة التحديثية، وباسم الحداثة وحاجات الانجاز السريع، أن تتبنى تقنيات وقيم واستراتيجيات الدولة السلطانية القديمة نفسها، وهي تعمل ذلك بشكل واضح في ما يتعلق بفهم السياسة كحكر على الدولة والطبقة التي تمسك بها. لكن هذه التقنيات والاستراتيجيات تأخذ معنى آخر وأبعادا جديدة منذ اللحظة التي توضع فيها في خدمة أهداف جديدة مختلفة عن الأهداف التقليدية. وهي ليست بالضرورة الأهداف المعلنة أيضا، أي تحقيق قيم الحداثة بالمطلق.

إن أصل نشوء الدولة التحديثية هو ما تفرضه التحولات العالمية التقنية والاجتماعية، وتقسيم العمل، وتبدل التوازنات الجيوستراتيجية، من حركات موازية على مستوى المجتمعات السياسية القائمة، من أجل إعادة تكوين التوازنات الطبقية والاجتماعية من وجهة نظر النظام الحديث وتحت تأثيراته الداخلية والخارجية. وفي البلدان المتأخرة يعني هذا، كما ذكرنا، الرد على الحاجات الهائلة في الاندماج الوطني، أي في الممارسة المادية والمعنوية الحديثة والمشاركة في الحضارة التقنية. وبقدر تزايد هذه الحاجات وضعف الطبقات الاجتماعية الحرة في مواجهتها، تولد الحاجة إلى نشوء بيروقراطية قوية، والمراهنة في تحقيق الأهداف الاجتماعية على الدولة. وليس استخدام الشحذ والتعبئة العقائدية، والنظم الحزبية، خاصة نظام الحزب الواحد الذي تطور مع الأحزاب الشيوعية، إلا جزءاً أساسياً من تقنيات بناء هذه الطبقة البيروقراطية.

وليس لبيروقراطية الدولة التحديثية هذه علاقة مباشرة بالدولة البيروقراطية. إنها طبقة تضع نفسها في خدمة أهداف اجتماعية وتاريخية تتجاوز مصالحها الخاصة، بل كثيرا

ما تكون هي نفسها ضحية للرسالة التي كلفت نفسها بتحقيقها. إن البيروقراطية ليست بالضرورة رهينة المصالح الشخصية والفردية المباشرة. وهذه البيروقراطية لا تتحول إلى بيروقراطية تعمل لحسابها إلا عندما تفقد هويتها ورسالتها، وتتحول بالتالي إلى فئات متناحرة ومتحالفة معاً، لا هم لها سوى مصالحها الذاتية. فالموقع في السلطة لا يحدد وحده بالضرورة سلوك الطبقة البيروقراطية. وكما أن هذا الموقع لا يمنع أن تكون البيروقراطية قادرة على تحقيق مهام التحديث الفعلي، بشكل يتفاوت مع تفاوت قدراتها الذاتية والموضوعية، ولقاء جزء واقعي من الفائض تقتطعه على خدماتها، فهو لا يمنع أيضا أن تسعى هذه الطبقة نفسها، في هذه المرحلة أو تلك، الى احتلال موقع قاطع الطريق الذي يتعيش من الخراج الذي يفرضه على عملية التحديث الاجتماعي هذه، بل حتى أن تسطو، في مرحلة أخرى، بشكل سافر وكلي على نتائج هذه العملية، وتقضي عليها.

يعكس نشوء الدولة التحديثية في الواقع تغير المعادلة التاريخية، وبروز التفاوت المتزايد بين المجتمعات في مستويات التقدم، وتعاظم النزوع لدى جميع الشعوب المتأخرة إلى اللحاق بركب الحضارة الانسانية. كما يعكس بموازاة ذلك، غياب الطبقات البرجوازية أو الرأسمالية التي ارتبطت في العصر الحديث بتعميم تقنيات وأنماط الانتاج والممارسة الحديثة، الاقتصادية والسياسية. وتتبدل أشكال هذه المعادلة ومتطلباتها حسب المجتمعات وظروفها الخاصة. ففي المجتمعات الأوروبية الرئيسية جاءت الحداثة كتعبير عن توسع نمط انتاج هذه الطبقة نفسها، أي حسب قدراتها الذاتية ووتيرة تقدم نمط انتاجها الرأسمالي. فلم يكن هناك حاجة من أجل ترسيخ الحداثة في المجتمع إلى عملية تحديث، أي إلى فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساسية من قبل قوة مغايرة، ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، ولكنها مدفوعة لأهداف سياسية وحوافز فكرية أو عقيدية، إلى تحقيق وظائفها. وفي هذه الحالة تشكّل الدولة أو التماهي مع الدولة واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معاً الوسيلة الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي. ففي جميع الأقطار التي لم تولد فيها مثل هذه الطبقة، أو التي جاء ميلادها متأخراً وضعيفاً، أصبح التدخل من قبل قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدني، بالقوة أو بالمناورة السياسية، شرطاً أساسياً لإدخال عناصر الحداثة، أو على الأقل لتعديل وتيرة نموها وتسريعها. وفي هذه الحالة كان لابد من تطوير هذه القوة الخارجية بصورة استثنائية، وبحذوها وبإزائها، تطوير الطبقة الجديدة التي تحتاج إليها كقاعدة اجتماعية، وكطبقة مسيّرة معاً. كما كان لا بد لهذه

الطبقة التي تشكّل التعويض التاريخي عن ضعف الطبقة البرجوازية أن تنتزع لنفسها الوسائل والصلاحيات الخاصة التي تمكنها من السيطرة على حركة المجتمع وقوانين حركته والإشراف عليه من الخارج.

هذه هي قاعدة الارتباط البنيوي في هذا النموذج بين البيروقراطية الحديثة والسلطة السياسية التي ترفض الخضوع من حيث المبدأ لأية رقابة أو محاسبة اجتماعية. وهو أساس الالتقاء الدائم أيضا بين هذه البيروقراطية والنخبات الاجتماعية المتباينة الأصول والمصادر، من مثقفين وتجار وأصحاب مهن حرة، ...إلخ. فالدولة لا تصبح وسيلة التحديث إلا بقدر ما تنجح في توحيد النخبة المحلية وصهرها في بوتقة واحدة. وليست الفكرة القومية التي كانت، ولا تزال، إحدى المعالم الرئيسية البارزة للدولة التحديثية، في كل مكان، إلا العقيدة التي تغطي، عقائدياً ورمزياً، عمل هذه الدولة ومهامها التاريخية بقدر ما تشكل البوتقة الفكرية التي تعمل على توحيد عناصر هذه النخبة وبناء وعيها الطبقي / الاجتماعي، أي بناء الطبقة البيروقراطية الحديثة، انطلاقاً من فئات الفاعليات الاجتماعية. ومن السهولة معاينة هذا الترابط القوي في هذا النموذج بين القومية (الوطنية) والبيروقراطية في جميع الحالات التي كانت الطبقة الصناعية البرجوازية تعاني فيها ضعفاً تكوينياً. وهو وضع مباين تماما لما عرفته القوميات الأوروبية الأولى التي استندت الى صراع هذه الطبقة نفسها بالتحالف مع المجتمع وأوساطه الشعبية ضد الملكية والسلطة المطلقة، بل لغياب نزعة قومية حقيقية في بريطانيا، مهد الثورة الصناعية.

ومهما كان الأمر، ليس من الصعب أن يلاحظ المراقب السياسي أن نظم الديمقراطية المتعارف عليها قد نشأت في تلك الأقطار التي نجحت قبل غيرها في السيطرة على العملية الحضارية التقنية والعلمية والانتاجية، أو بكلمة مختصرة، على الحداثة. وأنها لا تزال تقتصر اليوم على تلك الأقطار التي نجحت في تجاوز هوّة التأخّر والقطيعة التاريخية، أو وضعت نفسها جدياً على أرضية تجاوزها. وبالمقابل تعيش الأمم والشعوب الأخرى التي أخفقت في السيطرة على هذه الحداثة بشكل دائم، ومنذ أكثر من قرن، في ظل السلطة المطلقة، القانونية أو التعسفية. إن الدراسة الوصفية التاريخية لهذه الأنظمة، والمقارنة مثلاً بين سياسات بطرس الأكبر في روسيا وسياسات بومدين في الجزائر، أو بين يابان الميجي ومصر محمد علي، تقدم فرصة أكبر للتحقق من إجرائية مفهوم الدولة التحديثية، وشروط تكوينها، وآليات عملها، والعوامل التي تتحكم في نجاحها وإخفاقها. بيد أن المجال لا يتسع

هنا للتوسع في هذه المقارنة ولا يسمح بالسفر البعيد في النماذج التاريخية والقومية. ولذلك سوف يقتصر تحليلنا هنا على الأوضاع العربية الراهنة، وعلى الحقبة الاستقلالية، كنموذج لنشوء وولادة وموت ما أطلقنا عليه اسم الدولة التحديثية، التي كانت تشكّل ولا تزال، في مفهومها وبنيتها وآليات عملها، مبعث الأمل وعلّة الاحباط، الأداة المثلى للتغيير الايجابي المنشود ومصدر القهر والاستبداد، المستنير والأعمى، المرفوض، معا.

الفصل الأول

إشكالية الدولة

تكاد الأزمة العامة التي يعيشها المجتمع العربي اليوم تتركز كلياً على الدولة التي لا نزال ننظر إليها، حسب التصوّر السائد لمفهوم السياسة، كما لو كانت تلك القلعة الحصينة التي يشكّل احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه للتحكم الكامل بالصيرورة الوطنية. إن عبارات الدولة الاسلامية، الدولة العلمانية، الدولة الديمقراطية، الدولة الاشتراكية، الدولة الوطنية، الدولة العربية الواحدة، الدولة القطرية، الدولة الشرقية الاستبدادية أو الدولة الحديثة العقلانية، أصبحت مصطلحات اللغة اليومية للمثقفين العرب ولمجموع النخبة الاجتماعية. وهي تعكس الموقع المركزي الذي تحتله الدولة وإشكاليتها في النقاش السياسي والاجتماعي والديني في المجتمع العربي الذي دخل اليوم في مرحلة بحث معذب عن الذات وجو تساؤل عن ماضيه وهويته وأسس قيامه ومصيره كما لم يحدث له أن فعل من قبل.

ويفترض هذا أن البحث في الدولة وفهم مشكلاتها يشكلان المدخل الرئيسي لتحليل وفهم الأزمة الشاملة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي تعيشها المجتمعات العربية. وهي مركزها، وفيها تتجمع عناصرها الأقوى. فبعد أن كانت الدولة لفترة طويلة وسيلة التحول والتغيير وتقديم الخدمات، أصبحت تظهر في العقدين الأخيرين وكأنها العقبة الرئيسية أمام التغيير والتحول من أي نوع كان. وهكذا تحولت، وهي تتحول بسرعة، من فكرة معبئة إلى صنم أو تميمة لا يعبر التعلق المتزايد بأذيالها والمراهنة عليها إلا عن زيادة لا فاعليتها وعجزها عن تقديم أي إنجاز حقيقي.

ومع ازدياد الشعور بالفشل والإحباط أمام هذا العجز تبرز أكثر فأكثر للباحثين والناشطين السياسيين القطيعة بين الدولة الراهنة والمجتمع. وبالرغم من أن شعورنا بهذه القطيعة حديث العهد إلى حد كبير، فإن هناك مؤشرات كثيرة تبين أنها ليست ثمرة الوضع الراهن وما يتميز به من انهيار شرعية النخبات الحاكمة الحالية وتفاقم فسادها فقط. إن جذور هذه القطيعة تمتد عميقاً في ظروف نشأة هذه الدولة وبنية القوى التي قامت عليها والقيم المعنوية والأخلاقية التي استلهمتها أو ألهمت نشاطها وعملها.

لكن قبل الحديث عن الدولة، وفهم هذا العجز، وتلك القطيعة، وإشكالية الدولة العامة في الوطن العربي، يبرز السؤال التقليدي: **لماذا الدولة؟** وعلى هذا السؤال أجاب المفكرون والفلاسفة السياسيون دائما بترداد عبارة أرسطو التاريخية: لأن المجتمعات الانسانية هي بالضرورة والطبيعة مجتمعات سياسية. فهي لا تستطيع أن تعيش من دون دولة. وقد أضاف فلاسفة الاسلام على هذه الفكرة فكرة الوازع (أو مايبعث على الامتناع والارتداع المادي والمعنوي) التي شكّلت غاية السياسة. فحتى يمكن لهذا الوازع الخارجي أن يتحقق لا بد من وجود قوة مستقلة كتلك التي كشف عنها ابن خلدون تحت اسم العصبية، بما تعنيه من حافز ذاتي وتلقائي إلى التضامن وتكوين قوة مستقلة وذات شوكة. لكن ذلك لم يمنع ابن خلدون من القول إن العصبية ليست كافية عند العرب لتحقيق نصاب السياسة، وإن قيام الملك أو الدولة يحتاج عندهم إلى رسالة دينية (أي إلى سياسة وحافز ايجابي معاً) لا بد منها للتغلب على المعارضة الشديدة والتنافس العميق بين العصبيات القوية المتعددة.

لكن البحث في نشأة الدولة لايعني بالنسبة الينا تبرير وجودها بعد قيامها، وإنما بالعكس الكشف عن العوامل المادية والمعنوية التي تجعل هذا القيام أو الظهور والتكوين ممكناً في هذه المنطقة أو تلك، وفي هذه الحقبة أو تلك، ويمنع وجودها في مناطق وحقب أخرى. فإشكالية تكوين الدولة لا تسعى إلى فهم الأسباب التي تفسّر ظهور الدولة بشكل عام في التاريخ، أو فهم لماذا لا يمكن للمجتمعات أن تعيش من دون دولة، ولكن فهم ما الذي يفسّر، في هذه اللحظة أو تلك، وفي هذا المجتمع أو ذاك، ولادة هذا النموذج للدولة أو ذاك: دولة العرب، دولة الهنود، الدولة الموحدة المركزية، الدولة المفككة الطائفية، الدولة الوطنية أو الأمبريالية... إلخ. وليس نموذجاً آخر للدولة.

باختصار، إن المقصود هو معرفة ماهي العوامل التاريخية القادرة في حقبتنا الراهنة على توليد الدولة وضمان شروط بقائها وتطورها، وما الذي يفسر غيابها أو انهيارها وتفككها أو تضاؤلها هناك؟

ومن هنا يبدو لنا أن من الضروري لفهم إشكالية الدولة بشكل عام التمييز بين ثلاثة مستويات أساسية في تكوين الحقيقة التجريبية التي نسميها الدولة، والتي ليست واحدة في كل بقاع العالم، ولا تتسم بالبُنى نفسها، ولا تقوم بالوظيفة ذاتها، أو تتحرك بالقيم والأهداف والغايات المتماثلة. فما نطلق عليه اسم الدولة يتراوح كثيراً في حقيقة تكوينه وتكامله ونضجه، وتحقيقه بالتالي لمفهوم الدولة بالمعنى الكامل للكلمة. فمنها ما لا يحقق إلا المستوى الأول الأكثر مادية وتعيينا، وهو وجود الجهاز المركزي الذي تستخدمه سلطة ما، قد تكون سلطة وطنية منتخبة أو سلطة مجموعة من المرتزقة الذين استولوا عليه بالقوة، كما حدث منذ فترة في جزر القمر، أو سلطة فريق من مهرّبي المخدرات، كما كان عليه الحال في بعض دول أمريكا اللاتينية.

ومن الدول ما يضيف إلى هذا المستوى التقني الأول مستوى سياسياً يعكس تحولاً نوعياً في طبيعة المصالح السياسية التي تقود هذا الجهاز، أي القوة التي تملك شرعياً حق التحكّم بالجهاز وإدارته. وهو يفترض، بالتالي، وجود قواعد معينة لممارسة السلطة وتداولها وتعيين حدودها، الأمر الذي يمنع أيّاً كان من أن يملك وسائل التلاعب بالجهاز أو توجيهه لخدمة مصالح شخصية أو حزبية أو فئوية. ومن الواضح أن مثل هذه القواعد لا تقرر بالإرادة وحدها ولا بالقانون. فهي ثمرة وجود قوة اجتماعية تاريخية مشخصة تكون في أصل ولادة الدولة والسلطة المركزية والحامل لها. فإذا كانت الدولة الوسيطة قد ولدت في المنطقة العربية كما ذكر ابن خلدون مثلا من تآلف العصبية والدعوة الدينية، أي من توظيف القوة القبلية لخدمة رسالة أخلاقية (قبل أن تُعكس الآية في عصر انحطاطها فتتحول إلى توظيف الرسالة في خدمة المصلحة القبلية)، فإن الدولة الديمقراطية قد نشأت من تآلف المصلحة التاريخية للطبقة المنتجة والصاعدة (البرجوازية) مع تحرير الإرادة الفردية وتكوين المواطنية (الليبرالية). وبينما قادت الفكرة الأولى إلى تكوين الامبراطورية المكوّنة من تآلف جماعات قومية وثقافية متعددة وانضوائها تحت سقف واحد، أدّت الثانية إلى تكوين الدولة القومية من تآلف مواطنين أحرار تجمعهم مصالح واحدة.

وكما أن الدولة في مستواها الأول يمكن أن تكون ذات جهاز قديم أو حديث، يمكن للدولة في مستواها الثاني أن تكون وطنية أو نخبوية، طائفية أو طبقية، أي أن تخدم برنامجا وطنيا أو طائفياً أو نخبوياً أو قبلياً، على مثال القوة الاجتماعية - السياسية التي تتحكم بها. فعندما نتحدث عن قوة اجتماعية - سياسية، فنحن لا نتحدث عن حزب، ولكن في الواقع عن الفكرة المؤسسة لقوة تاريخية مستقرة ومستمرة، وإن تعددت مذاهبها الفكرية وأشكال نموها ومراحل نضجها وتطورها. إن البرنامج الذي تعيش منه وعليه الدولة الحديثة هو ما نطلق عليه ببساطة اسم القومية أو الوطنية، بما تعنيه من تجسيد وجود طبقة اجتماعية تاريخية ينطوي تحقيقها مشروعها الذاتي على امكانية بناء الأمة، كعلاقة قانونية ديمقراطية، أي كجماعة مواطنين أحرار، متساوين في العمل والمشاركة السياسية والقيمة الأخلاقية. ولا تنجح الدولة في الاستقرار والاكتمال إلا بقدر ما تنجح ممارستها في تحقيق مفهومها أو برنامجها والقيم التي ألهمتها، سواء أكانت وطنية أو دينية. ففي هذه الحالة يتحول خضوع الأفراد بالقوة للجهاز إلى ولاء للدولة كسلطة شرعية ومقبولة. ومصدر هذا الولاء هو حصول الانتماء الى الدولة كمصدر لقيم إجتماعية، أي كمركز لمشروع جماعي ممكن ومقبول.

وفي العديد من الكيانات التي نطلق عليها اسم دولة ليس هناك وجود لمثل هذه السلطة، ولا للطبقة الاجتماعية التاريخية، أي الحاملة لمشروع عام، اجتماعي وتاريخي. ولهذا فإن الدولة تظل هنا قشرة رقيقة، سواء في ما يتعلق ببنية السلطة المركزية، أو بطبيعة القوى الاجتماعية والمشاريع الوطنية المرتبطة بها. وهذا ما يدفعها إلى أن تشعر هي نفسها بهشاشة وجودها، ويجعلها عرضة للتقلبات الشديدة. إن تاريخيتها تفتقد للمدة والنفس الطويل، ولا تتوفر السياسية فيها على أي عمق. وهي لا تعرف أي تراكم حقيقي في القيم والتقاليد والتنظيمات الوطنية الحديثة، وإنما تعيش على استهلاك العصبيات الجزئية والمؤقتة التي تنمو كالفطر، انطلاقا من تضامنات نسبية قديمة أو جديدة (قبلية، عشائرية، طائفية، جهوية، مجموعات ضغط ومافيات متنوعة) لا يمكن أن تكون مفتوحة على أفق تكوين أمة. ومن البديهي أن لا يتسنى لمثل هذه السياسة توليد الانتماء الوطني، أي الشامل. ذلك أن هدفها ومقومها الأول هو تكوين الولاء الجزئي، الطائفي أو القبلي أو الجهوي الذي يشكّل الحامل أو الضامن شبه الوحيد لعمل الدولة كجهاز قهري ومقر لسلطة مركزية.

وهناك، أخيراً، صنف من الدول يتمتع بوجود جهاز وسلطة مركزية قوية وسياسة

وطنية، ولكنه يفتقر إلى العمق الأخلاقي الذي يعطي هذه السياسة معناها ويرسم أفقها في الوعي، أي يسمح بأن تكون للسياسة الوطنية قيمة ايجابية. إن الدولة تزداد استقراراً ورسوخا عندما تظهر ممارستها السياسية وكأنها تحقيق لمبدأ إنساني أعلى، سواء أكان هذا المبدأ التواصل مع الله في إطار دولة دينية، أو تحقيق الحرية كغاية أخلاقية قصوى، أي مطلوبة لذاتها. إن هذه القيمة القصوى هي التي تبرر وجود الاجتماع السياسي ذاته، وتقدم للدولة مرجعاً إضافياً يعمّق من توازنها الداخلي. وفي الدولة الحديثة ليست هذه القيم شيئا آخر سوى الحرية ذاتها، والسياسة بوصفها الوسيلة التي تسمح للأفراد بتحقيق ماهيتهم الاجتماعية الجديدة، كمواطنين أحرار، أو كموطن للحرية.

وكما يؤدي افتقار الدول الى مستوى الفاعلية السياسية، أو القوة الوطنية، إلى سيطرة الروح التكنوقراطية عليها، فإن افتقار الدول الى عمق أخلاقي يجعلها تعيش في مستوى الفكرة البيروقراطية. إن السياسة تتحول فيها إلى مسألة تنظيمية وتعبوية، وليس إلى تنمية القيم الأخلاقية. ويحل في مكان المواطنين الأحرار المشاركين في المشروع الوطني عبر الدولة أشباه المواطنين التابعين لها والمتوسلين حمايتها.

بالتأكيد لا يختار الأفراد مسبقاً الجماعات والدول التي ينتمون إليها. إنهم يتكيفون مع مايفرضه عليهم التاريخ. فإذا لم ينجحوا في تحقيق وجودهم السياسي في المستوى الأخلاقي قبلوا بالمستوى البيروقراطي، أي التنظيمي والعقلاني لاجتماعهم، وإذا استحال ذلك عاشوا مضطرين تحت حكم الآلة التقنية، وخضعوا لأية سلطة مركزية تضمن الاستقرار المادي وتجنّب الحرب الأهلية. إنهم يستسلمون للقوة حيث لا توجد السياسة، ويشاركون في مصير الجماعة عندما تتجاوز بنية الدولة مستوى الجهاز المفروض من فوق، ويطمحون إلى أن تكون السياسة وسيلة للوصول إلى مستوى الحياة الأخلاقية، أي إلى تجسيد مبادىء يؤمن كل فرد بها، إذا أتيح لهم ذلك.

وليس هناك شك في أن المستوى الثالث هو المستوى الأكثر اختفاءً والأصعب على التحليل والإمساك من المستويات الأخرى. ومع ذلك فهو الذي يتعلق بالقيم والغايات الانسانية التي تعطي للسياسة نفسها مشروعيتها ومبرر وجودها. فمن هذه القيم تستمد السياسة التي تقوم بتحقيقها الدولة والأهداف التي تعيّنها لها قوتها، وعليها يقوم انتماء الناس الحماسي لها. وبالمقارنة معها تقيس الدولة أيضا حركتها التاريخية وحالتها، تقدمها

وتراجعها، طفولتها ونضجها، نجاحها وفشلها. وتتحول الدولة إلى قيمة في ذاتها بقدر ما يعمل الانضواء تحتها، أي انخراط البشر وتجميعهم في إطار واحد، على رفع مستواهم الأخلاقي ويساهم بالتالي في توليد المعنى الذي تحتاج إليه حياتهم الاجتماعية بما هي حياة أخلاقية. وهذا المستوى والشعور المرتبط به شرطان ضروريان لتحجيم دور الدولة–الجهاز وترشيد فاعلية القوى، وبالتالي البرامج السياسية، التي تتصارع في داخلها وعليها.

إن هذه المستويات **الثلاثة** لتحليل الدولة تشكّل مستويات مستقلة نسبياً. وهي تتطور بالضرورة في سياقات مختلفة وتتمتع كل منها، بالرغم من تشابكها وتمفصلها في مؤسسة واحدة نسميها الدولة، بزمانية خاصة. فالمستوى **الاول** التقني للدولة، وهو موضوع العلم السياسي بالمعنى الدقيق للكملة، ظاهرة مرتبطة أساساً بزمانية تطور وتراكم التقنيات السياسية وأنظمة الحكم والمراقبة العملية للسلطة على الصعيد الانساني الحضاري. وهي تقنيات تنشأ وتتنامى مع نمو وتنامي السلطة ذاتها، وتنوّع أشكالها، وتقدم المجتمعات التاريخي على الصعيد السياسي، أو تقدم وتطور مفهوم السياسة. وينطوي تحت هذا المستوى البنيوي للدولة أو المستوى الذي لا ينظر إلى الدولة إلا كتقنية للسلطة ونماذج في تنظيم الحياة العامة، كل ما نعرفه من أجهزة تستخدمها الدولة السياسية لتحقيق وظائفها وطرق الحكم وأشكال المراتبية البيروقراطية داخل هذه الأجهزة، ومنه نستمد معايير التمييز بين الدولة الحديثة البيروقراطية مثلا والدولة القديمة المعتمدة على تنمية العلائق الشخصية.

أما المستوى **الثاني** فلا تظهر فيه القوة التاريخية المؤسسة للدولة كثمرة تطور حضاري عالمي بقدر ما تعبّر في تكوّنها وتبلورها عن ديناميات داخلية وزمانية خصوصية تلتقي فيها عوامل فكرية واقتصادية واجتماعية، محلية وعالمية. فعلى هذا المستوى تظهر الدولة بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم فيها المجتمع نفسه، ولا بد لها من هذه الناحية إلا أن تجسد وتعكس برامج ومصالح القوى الاجتماعية المنظمة، سواء أكانت هذه القوى نخبة عامة، أو طبقة وسطى، أو تحالف طبقات، أو شعباً، أو تحالف شعوب متعددة. وفي هذا المستوى يتبلور ما نطلق عليه عادة المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة، وهو الذي يقوم عليه التمييز التاريخي بين الدولة الاقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية أو الطرفية.

وبالمقابل يحاول المستوى **الثالث** في تحليل الدولة أن يفهم الدولة من حيث كونها قيمةً أو وعياً للذات الجماعية الحضارية. والمقصود هو تحديد غايات السياسة التي تحاول الدولة تجسيدها وتقديم وسائل الوصول إليها. وإذا كان من الممكن لمجتمع ما أن يستورد نمطاً من أنماط التنظيم التقني للدولة، كما حصل في مرحلة التحديث العثماني بالنسبة الى الإدارة والتقنية، وهو نمط يجسّد زمانية مختلفة كلياً عن زمانية المجتمع المحلي ذاته، وإذا كان من الممكن كذلك تبدل الفاعل الاجتماعي المؤسس والمحرّك للدولة، أي الطبقة والنخبة، مع تطور الحالة الاجتماعية وأسلوب الانتاج، فإن أخلاقية الدولة وغاياتها الانسانية مرتبطة إلى حد كبير بالقيم الاجتماعية وتطور العقلية والنفسية والثقافة العميقة للمجتمعات. وهذا لا يعني أنه ليس من الممكن أن تختلف أخلاقية الدولة عن أخلاقية المجتمع أو الجماعة. فمن الممكن مثلا أن تستورد هذه الأخلاقية مع الأجهزة الإدارية والتنظيمية الوافدة. ولكن في هذه الحالة تتحول الدولة إلى أداة خارجية بالمعنى الحرفي للكلمة وتدخل في تناقض عميق مع الجماعة. وهي حالة الدولة الاستثنائية أو الثورية كنمط من أنماط الدولة الاستثنائية. والسبب في ذلك أن شرعية السلطة لا يمكن أن تتحقق إلا في حالة التطابق النسبي بين القيم التي تلهم عمل الدولة والقيم التي تحرك المجتمع. ولا تبرز الحاجة إلى تطوير تقنيات تحقيق الشرعية، وبالتالي ضمان استقرار السياسة، إلا عندما يصبح من الممكن بلورة الغايات والقيم الأساسية التاريخية التي يتمحور حولها وينبع منها الاجماع العام، العلني أو الضمني. ومن هذا المستوى الأخلاقي لتحليل الدولة نستمد معايير التمييز بين الدولة الديمقراطية والدولة الاستبدادية.

وتشكّل هذه المستويات لحظات مترابطة في صيرورة واحدة وتعبر عن تناميها: عنصر التنظيم أو التجهيز، وعنصر السياسة كمصدر للرؤى والممارسات والفعاليات التي تعمل على تكوين القوى التاريخية الاجتماعية الفاعلة، وعنصر القيم ونظام الحوافز المعنوية.

باختصار، إن وراء الموضوع الذي نسميه الدولة يكمن واقع متشعب، يبدأ من الدولة كواقع تنظيمي أو تقني، أو الدولة كتقنية للحكم، وينتهي بالدولة كأخلاقية ملهمة، مروراً بالدولة كقوة سياسية منظمة. وتختلف نماذج الدول وأوضاعها باختلاف التمفصل الزمني لهذه العناصر أو تأزم بعضها أو غيابه.

فبقدر ما تستمد الدولة كتقنية زمانيتها من زمانية واحدة مرتبطة بوتيرة التطور

العالمي في سبل الحكم، مثلها في ذلك مثل أي تقنية أخرى، فلا بد لأية سلطة قائمة تريد أن تحتفظ بالفعالية من أن تأخذ بها مهما كانت سياستها والقيم التي تستلهمها، وهو ما قامت به الدولة العثمانية ودولة محمد علي في القرن التاسع عشر للدفاع عن بقائها. بالمقابل، لا يخضع المشروع السياسي للدولة في تطوره إلا لزمانية تكوين القوى المنظَمة في قلب المجتمع، وانعكاسها بالتالي في مستوى الدولة كقوى سياسية. وهذا يعني أن الدولة تمثل في هذا المستوى حصيلة التاريخ الاقتصادي / الاجتماعي، وتعكس لا محالة أنماط تشكّل المجتمع المدني.

ويرتبط تبلور القوى التاريخية المؤسسة للدولة، – والتي تتجسد في حقبتنا المعاصرة بالأمة كفاعل تاريخي جماعي، وليس بالعصبية أو بالجماعة الدينية، كما كان عليه الحال في السابق، – بتبدل وتغير الآمال والقيم والنزوعات العميقة للمجتمعات الانسانية. وهذه العناصر المعنوية القيمية والأخلاقية هي الأقل قابلية للتعيين والتحديد في الواقع، والأكثر ميلا للتغير واحتمال التناقض والتباين. وهي لا تتحدد من قبل القوى السياسية، ولكنها تتحدد بها. فهذا الواقع التجريبي العميق الذي يتشكل من العاطفة والآمال والآلام الدفينة، المليء بالتناقض والغموض الذي لاينتمي إلى السياسة بأي مقياس، هو الذي يشكّل المصدر الأعمق والأول لأية سياسة. ولذلك يظهر تحقيق الشرعية كثمرة تطور موضوعي، أي كمعطى تاريخي، لا ينبع من النموذج التنظيمي للدولة، ولا من نظام القيم والأخلاقية الجماعية. إنه يتكوّن ويتبلور مع الزمن في دائرة سياسية أو سلطة سياسية معينة، وبقدر ما تقترب آمال الدولة وقيمها وتلتقي مع آمال الشعوب وتتطابق معها. فالشرعية لا يمكن تحقيقها بالأمر الإرادي ولا عند الطلب، ولكنها تحصل لسلطة أو لا تحصل، وذلك بقدر نجاح هذه السلطة في تجسيد دينامية المطالب المعنوية والمادية الداخلية، أي حسب تطور طبيعة السياسة في المجتمع والدولة المنخرطين معاً في عملية تحديث وتحضّر واحدة. وبالعكس تستمد الدولة – السياسة أو مشروعها الاجتماعي، في مقابل الدولة – الجهاز والدولة – الأخلاقية العامة، زمانيتها المتميزة ووتيرة حركتها وديناميتها من تطور البُنى الخاصة بعالم الانتاج والاستهلاك وعالم العقائد والأفكار وتقاليد التنظيم السياسي والاجتماعي ومن الأخلاقية الاجتماعية أكثر مما تستمدها من قدرتها الفعلية على الانجاز.

ويعني هذا ببساطة أن تكوين القوى الاجتماعية أو الفاعل التاريخي، شعباً كان أو قبيلة أو طبقة أو أمة، لا يتبع الدولة ولا هو من أفعالها. إن تكوين القوى التاريخية المؤسسة

للدول سابق عليها. وهذا هو أول تجسيد لمحدودية قدرة الدولة بالمقارنة مع المجتمع. فالدولة تبقى هنا إنعكاساً للمجتمع نفسه. وهي لا تستطيع أن تتجاوزه إلا بقدر ما تنجح في تقديم إطار مناسب لتنظيم صراعاته والتحكم في تناقضاته وبالتالي، تنظيمه. ويتوقف هذا على وجود قيادة مستقلة نسبياً عنه، أي متفوقة أخلاقياً - بمعنى قدرتها على الالتزام بقيم السياسة المعلنة وغاياتها - على مجموع القيادات الجزئية التي تتحكم بالسلطات الاجتماعية الأفقية أو العمودية. ويعني التفوق أيضا المقدرة على تجاوز المصالح الخاصة والرؤية الجزئية معا، وبالتالي، المقدرة على بناء استراتيجية أصيلة لإعادة بناء السياسة وتأسيس اللحمة الجامعة.

إن اكتساب الدولة من حيث هي تقنية مجردة مرتبطة بزمانية عالمية تتجاوز التاريخ المحلي، للشرعية السياسية النابعة من تبلور قيم وغايات جماعية معبرة عن حقيقة خصوصية وتاريخية، يتوقف إلى حد كبير على ما تملكه السلطة القائمة والنخبات الحاكمة والقيادة التاريخية من أخلاقية إنسانية، أي كونية أيضاً.

على ضوء هذا التمييز بين المستويات الثلاثة للدولة سوف نحاول أن نحلل هوية هذه الدولة التي نطلق عليها اسم **الدولة العربية المعاصرة** وطبيعة عملها ونوعية القوى الاجتماعية التي تحركها. كما سنحاول أن نظهر ما إذا كان الأمر يتعلق، كما يعتقد البعض، بدولة قديمة سلطانية ودينية تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة، أو بالعكس، بمؤسسة تاريخية جديدة، سواء في بنيتها الداخلية أو في طرائق عملها وبرنامجها الاجتماعي، وكذلك في قيمها الملهمة وغاياتها الكبرى. والهدف أن نكشف أين يكمن أصل هذه القطيعة التي تقود إلى إخفاق الدولة وإجهاض السياسة وتعميم الاستبداد.

ومن الواضح أننا ملنا في هذا التحليل إلى التركيز على الصيرورة وما تنطوي عليه من ديناميات متباينة ومتعددة، وأحيانا متناقضة، مقابل الحديث عن البنية الجامدة. وأكدنا في مقابل الاستمرارية البسيطة، وما تشير إليه من توالدية حتمية وماهية ثابتة، على الحركية والطفرات المتعددة داخل الوعي السياسي والقوى التاريخية والتشكيلات الاجتماعية والأجهزة التقنية، حيث تبرز فاعلية الدولة وتأثيرها، وتتقدم مسيرة تحضّر المجتمعات، وتتشكل تواريخ الجماعات وتنحل، وتبحث الأمم عن ذاتها، وتقوم النظم الجيوسياسية، وتتكون القوى السياسية.

فنحن نعتقد أن من الصعب في المستوى الراهن لمعارفنا ومستوى تطور النظام الاجتماعي القائم نفسه الكشف عن طبيعة الدولة، أي عن دورها ومعنى ما تقوم به من نشاط في العالم الثالث، من دون استيعاب التحولات العميقة التي تتعرض لها هذه المجتمعات منذ عقود طويلة، كما يتعرض لها مجال الدولة والسياسة في إطار تحوّل النظام الدولي ذاته. فالصيرورة وما يرتبط بها من معنى التحول هي المفهوم الوحيد الذي يمكن أن يقدم لنا، بالمقارنة مع مفهوم البنية الجامد والثابت، إطاراً ناجعاً لفهم وتحليل الانقطاعات المتعددة المعنوية والمادية التي تعيشها مجتمعاتنا، وتشرح لنا مصدر التشوهات والتوترات التي تخترق الدولة والمجتمع معاً وتبدل من وظائفهما، لا بوصفها، كما يشار عادة، نتاج البُنى التقليدية الثقافية والاقتصادية والمجتمعية، ولكن من حيث هي وقائع وتحولات جديدة تاريخية واجتماعية تتمتع بمنطقها الخاص، وترتبط بسياق لا علاقة له بسياق التاريخ القديم.

وفي هذه الحالة، من الطبيعي أن يصبح من الصعب علينا أن نحيط بدينامية التحول داخل الدولة، وأن نضبط مفهومها المعاصر، ما لم ننجح في الكشف عن تموضعها كبنية وممارسة جديدين داخل شبكة علائق تتجاوزها من فوق ومن تحت، أي طالما لم نكشف عن ارتباط مفهوم الدولة الحديثة من جهة أولى بالنظام الدولي في مستوياته الجيوسياسية والاقتصادية والإعلامية، وهو النظام الذي يملك قوانين عمله الذاتية، ومن جهة ثانية بالمجتمع المدني وتفاعله، مع ما ينطوي عليه من تضامنات جزئية متعارضة، وحقول مصالح خاصة وعامة متباينة ومتعددة، وبما يتميز به من تعقيد داخلي وتناقضات ذاتية.

وهذا يعني أننا ونحن نميّز بين حيّز المجتمع المدني وحيّز الدولة والممارسة السياسية، نرفض في الوقت نفسه التقيد بالتقليد النظري القديم الذي يضع المجتمع المدني في مواجهة الدولة بشكل دائم ومنتظم، والذي لا يزال يسم العلوم السياسية. وأصل ذلك هو رفض مطابقة السياسة مع الدولة، واعتقادنا أنه لا يكفي لفهم السياسة وتفكيك آليات عملها تحليل الدولة في مظاهرها الشائعة والعلنية، ولكن لا بد من أن ننظر إليها كنقطة التقاء وتصادم معاً بين شبكات علائق متباينة ومعقدة، قومية ودولية، مدنية ورسمية، ثقافية ومادية. سنحاول في هذا الكتاب متابعة مصير الدولة وتحولاتها من خلال تحليل لحظات أساسية ثلاث: **الأولى**، لحظة تحديث جهاز الدولة وتقنيات عملها تحت تأثير ضغط الظروف، وباستلهام مبادىء تطور الحكم وممارسة السلطة الدستورية والبرلمانية البيروقراطية والعقلانية على الصعيد العالمي، والأوروبي بشكل خاص، **والثانية**، لحظة تكوين الحركة أو

الحركات القومية، أي القوة السياسية المؤسسة للدولة، وهنا تعني الدولة الوطنية المعاصرة، **والثالثة**، لحظة تبلور الأخلاقية الجديدة النابعة من نمو فكرة التقدمية التاريخية وحلولها في الدولة الحديثة حلول الروح بالجسد، وتحويل وجودها إلى شرط لتحريك وتسيير الأجهزة الجديدة بما يسمح بصهر الجماعات وتحقيق وحدة الشعوب كواقع مجتمعي، وتحديد أفق معقول لعمل الدولة يمكّنها من أن تصبح مقر الولاء الجامع ويمنع الأجهزة الجديدة من أن تصبح أداة استلاب الجماعة للدولة.

وسوف نسعى في مرحلة ثانية إلى تحديد حقيقة هذه الدولة وتحليل أزمتها وعقائديتها ومسارها في الوطن العربي، وإلى تبيان الاحتمالات المتناقضة للتطور المرتبطة إلى حدٍّ كبير بصراعات القوى الداخلية، مثل ما هي مرتبطة بما سيصير إليه النظام الجيوسياسي والثقافي العالمي أيضا. وهكذا سوف تظهر الدولة في نهاية المطاف كثمرة صيرورة تاريخية، وتتبلور هويتها الخاصة، وتتجسد حقيقتها النهائية من تضافر ديناميات ثلاث: تحول الدولة كمفهوم للتنظيم الإداري والقانوني العام، وتكوين «الحركة الوطنية أو القومية» كفاعل تاريخي ومرتكز مشروع اجتماعي، وبروز الحرية كمنبع لقيم الاجتماع السياسي، وكمصدر لتكوين الضمير الحر وتحقيق معنى الوجود الانساني، أي كمضمون أو ماهية الحقيقة الانسانية، كحقيقة جماعية في العصر الراهن.

الفصل الثاني

عصر التكوين: الأمّة والشعب

أولاً : معجزة الولادة

يحتل العرب وحدهم تقريبا الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط. وقد برز العرب على مسرح التاريخ حوالى الألف الأول قبل الميلاد. وظهرت أول الإشارات عن وجود ممالك عربية في الوثائق الآشورية التي ترجع إلى حوالى ٨٥٣ ق.م.. وقد تحدثت هذه الوثائق عن تغلغلهم وهجراتهم، ووصفت حملاتهم المتعددة داخل أراضي سوريا والعراق. وكانت الثروة الكبيرة التي نجمت عن تطور التجارة البعيدة، وأهمها تجارة التوابل بين آسيا وبقية العالم القريب، قد ساهمت في تدعيم العديد من هذه الممالك العربية شمال الجزيرة العربية وجنوبها منذ ذلك التاريخ.

لكن منذ القرن السابع الميلادي سوف يرتبط تاريخ العرب ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الاسلام وتوسعه الثقافي والجغرافي. فقد امتدت الامبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية من إسبانيا إلى القوقاز، وضمّت إلى ممتلكاتها معظم الإرث الجغرافي والحضاري الذي خلقته من قبل الدولتين الفارسية والبيزنطية وأصبحت وريثته الشرعية. وبالرغم من الازدهار الذي عرفته هذه الدولة في عصر الخلافة العباسية الطويل، فقد أخفقت في الحفاظ على وحدتها السياسية. وفي ظل هذه الدولة وبموازاة تنامي ضعفها بدأت السلطات والسلطنات الجديدة تظهر في آسيا وافريقيا واسبانيا، وتدعم استقلالها في عهد مبكر نسبياً قبل أن تفرض وجودها كسلطات مستقلة كاملة السيادة. لكن، باستثناء المغرب الأقصى

الذي احتفظ باستقلاله النسبي حتى مطلع القرن العشرين، يمكن القول إن الأقاليم العربية قد عرفت عصراً ثانياً من السلطة المركزية الواحدة منذ القرن الخامس عشر تحت السيطرة العثمانية.

وقد شاركت المنطقة العربية، التي بقيت بمثابة القلب الروحي للمسلمين رغم خسارتها القيادة السياسية، العالم الاسلامي في مصيره حتى مطلع العصور الحديثة. وشهدت ما شهده هذا العالم من ازدهار ثم انحطاط وتراجع حضاري عقب المرحلة المجيدة التي عرفتها في القرون الوسطى(١).

ولكن المصير العربي السياسي قد حسم في الواقع مع انتصار الغزوات المغولية (١٢٥٨-٥٩) التي سوف تتعاقب خلال قرنين متواصلين : (مغول الجلايريدية، ١٣٣٩ - ١٤١١ م.، ثم تيمور لانغ ١٣٣٦ - ١٤٠٥م.). وقد قضت هذه الغزوات على الدولة العباسية ونشرت الخراب والدمار في كل مكان قبل أن ينجح العرب في ايقافها واستيعاب وتحضير الشعوب الجديدة وأسلمتها. لكن ذلك لم يوقف التدهور في الموقف السياسي العربي. فقد استنزفت الغزوات الأجنبية (الصليبية من الغرب والمغولية من الشرق) الوطن العربي مادياً ونفسياً، وشكّلت بالتالي منعطفاً كبيراً في التاريخ السياسي للمنطقة. وكان الأتراك، وهم أبناء عمومة للمغول، المستفيدين الرئيسيين من نتائجها. فهم الذين سوف يرثون السلطة ويحتلون مقدمة المسرح السياسي والعسكري في العالم الاسلامي كافة حتى مطلع العصور الحديثة.

والواقع أن العرب الذين أبعدوا عن السلطة والشأن العام منذ القرن التاسع لصالح الشعوب الأخرى من الدولة الاسلامية، قد خرجوا إلى حد كبير من اللعبة السياسية في القرن العاشر، مع وصول البويهيين إلى الحكم (٩٤٥ م) . وكانوا قد بدأوا يفقدون معنى الدولة والسياسة والممارسة التاريخية في الوقت نفسه. وبعد أن تم تهميشهم، وتحقق ذوبانهم بمناسبة حركة الاختلاط والتهجين العامة في سكان البلاد الأصلية، لم يلبثوا أن أضاعوا هويتهم وفقدوا حتى شعورهم البسيط بوجودهم السياسي المميز وهويتهم الخاصة قبل أن يطويهم النسيان. ولم تعد كلمة عربي تمثل محور اجتماع سياسي أو مدني بقدر ما

---

(١) Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur (viii - xie siècle)*, nouvelle bibliothèque scientifique (Paris : Flammarion, 1971).

تحولت إلى رمز انتماء أقوامي، لا قيمة له من الوجهة الحضارية، إن لم يصبح حامل قيمة سلبية مرتبطة بانبعاث العصبية الطبيعية والنعرة القبلية المرفوضة. فخلال هذا التاريخ الطويل، نظر العرب إلى أنفسهم بشكل رئيسي كمسلمين، واندمجوا في تاريخ الشعوب الأخرى التي شاركتهم في الشعور ذاته. وصار من الصعب عليهم رؤية أي عنصر ايجابي في التركيز على الولاء الأقوامي. وإلى هذه الحقبة يرجع الاستعمال الذي لا يزال قائماً حتى اليوم لكلمة عربي من أجل الدلالة على البداوة وسكان البادية من البدو الرحل وتوحشهم في المشرق ، وكلمة عروبي للدلالة على سكان البادية (الأرياف) من الفلاحين في المغرب.

وقد تابع الوطن العربي في العهد العثماني انغماسه في التأخر والانحطاط والتقوقع، باستثناء سوريا التي استفادت لفترة أولى من قربها الجغرافي من عاصمة الدولة. وبالرغم من الوحدة والاستقرار اللذين سادا خلال هذه الحقبة، ووجود إدارة مدنية فعّالة لا شك فيها في البداية، وكذلك الاهتمام الفعلي بتكوين قضاء نشيط، تميز النظام السياسي والاقتصادي والعقائدي العام الذي خضعت له المنطقة العربية، مثلها مثل بقية أقطار الدولة، بسيطرة النزعة المحافظة العقيمة. وزاد من أثر هذا العقم ما تعرض له الاقتصاد العربي من جراء أمر السلطان سليم عام ١٥١٧ بنقل أصحاب الحرف والمهرة من الصنّاع من مراكز الانتاج العربية الكبرى إلى اسطنبول. وقد تفاقم الوضع الاقتصادي العربي أكثر من ذلك مع انهيار السيطرة العربية الاسلامية المستمرة على التجارة البعيدة والبحرية منذ القرن الخامس عشر لصالح الأمم الأوروبية الجديدة، وعجز الدولة العثمانية عن مواجهتها. فقد انتهى هذا الانهيار بالتهميش النهائي للمنطقة العربية وإبعادها عن تيارات التجديد الاقتصادي والتقني العالمية التي سوف تعصف بأوروبا في القرون القادمة.

ولم يدخل القرن السابع عشر حتى عمّ الانحطاط السياسي والاقتصادي، بعد التراجع العسكري، عالم الاسلام بأجمعه(٢). لقد أدى استقرار الأوروبيين في الهند، ونجاحهم في الالتفاف على طرق التجارة العالمية الكبرى، وتكرار الهزائم العثمانية وانحطاط القوات الانكشارية وتحللها، وانتشار الفساد في الادارة العامة، إضافة إلى الانعكاسات السلبية للأزمة الاقتصادية الأوروبية الناجمة عن تدفق المعدن الذهبي الثمين

---

(٢) روبير مونتران، اسطنبول في النصف الثاني من القرن السابع عشر (باريس : ١٩٦٢). (بالفرنسية).

من أمريكا، إلى زعزعة الدولة وتحويل المدن والأرياف إلى حقول واسعة من الخراب والبؤس. والحقيقة أن الدولة العثمانية كانت منذ البدء، واستمرت امبراطورية عسكرية تستمد قوتها من انتصاراتها وفتوحها الخارجية. ومن الطبيعي أن يقود تراجعها في هذا الميدان إلى انكفاء آلة الدولة والضريبة على المجتمع، وفرض الإتاوة عليه، والتهديد باستنفاد موارده بأسرع وقت، ومن دون رحمة(٣).

هكذا يشكّل، إذن، انبعاث الأمة العربية بعد أكثر من ألف عام من الغياب التاريخي أحد أكبر معالم هذا القرن(٤). ولم يكن هذا الانبعاث سهلاً أو بسيطاً. فقد كان أقرب إلى البعث من الموت من أن يكون تجددًا أو تجديداً. وكان يقف دونه عدد لا يحصى من العوائق الذاتية والعقبات الخارجية، السياسية والثقافية والنفسية، التي لا يمكن أن يخلو منها شعب بقي لفترة طويلة خارج التاريخ. وكان لا بد من وقت طويل، كذلك، للتغلب على الجهل والحيرة والتردد، قبل أن ينشأ حس تاريخي جديد وملكة مقاومة يسمحان بالاحتيال على التاريخ والالتفاف على أشراكه وحواجزه.

ويرجع الفضل الأكبر في حصول معجزة البعث التاريخي للأمة العربية إلى التفاعل البطيء والثابت لعاملين أساسيين مكملين واحدهما للآخر، ولو كانا متناقضين في المظهر. العامل **الأول** هو الدين الاسلامي الذي مثّل الملجأ الأخير للغة والثقافة العربية، وحفظهما من الضياع والنسيان. أما العامل **الثاني** فيتجسّد في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزّت الفكر الاسلامي بقوة منذ القرن التاسع عشر.

وقد بدأ هذا الانبعاث وازدهر في بؤرتين متوازيتين. البؤرة **الأولى** تمثلت في نجد، قلب الجزيرة العربية التي كان يتعايش فيها نمطان من الحياة الروحية والعقلية، أصاب الانحلال كليهما، نمط التصوف الشعبي البسيط والتجسيمي، ونمط التفكير الشكلي

---

(٣) Stanford J. Shaw and Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978);
ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية : محاضرات ألقاها على طلاب المعهد**، ط ٢ (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ومحمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي، ١٥١٤ – ١٩١٤** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥).

(٤) George Antonius, *The Arab Awakening : The Story of the Arab National Movement* (London: Hamilton, 1938).

الجامد والعقيم الذي استمر يكرّر نفسه منذ قرون. فقد أدت الأزمة الروحية العميقة التي بدأت تعيشها الامبراطورية، والتي تجسدت في انحطاط الفكر الصوفي الشعبي المسيطر وانبعاث الشعوذة والانحلال الأخلاقي إلى ردّة فعل قوية كان من نتائجها عودة الحياة إلى الفكر الشرعي الكلاسيكي أو السلفي. ونشأ في مقابل فقه الاقتداء والتسليم وروح الجبرية وانتظار الخلاص النهائي الوشيك تيار جديد يؤمن بإمكانية التغيير وضرورته، ويقوم على الصرامة وإحياء مفاهيم التنزيه وسلطة الشريعة ومبدأ الجهاد. وبالرغم مما تعرض له من مقاومة رسمية وشعبية، استمر هذا الفكر يفرض نفسه بقوة وعناد. والمقصود هنا تيار الوهّابية المنسوب إلى محمد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣-١٧٩٢) المؤسّس والداعية الأول. فقد جدّد بن عبد الوهاب الدعوة الاسلامية الى التوحيد، وهي الدعوة المرتبطة في الفلسفة الدينية الاسلامية بتنزيه الخالق، مركز القداسة كلها ومصدرها الوحيد، وتنقية مفهوم الألوهة من كل ما يمكن أن يسيء إلى الوحدانية المطلقة، وتجريده عن أي تجسيد أو تشبيه بالرمز والصورة تعرّض له عبر القرون الماضية، سواء أكان ذلك بسبب النسيان، أوالجهل، أو النية السيئة، والذي يعادل في التفكير الاسلامي الأصلي الشرك بالله، ويهدد، لا محالة، بإضعاف منابع الايمان.

والواقع أن الوهّابية التي ترجع بجذورها الفكرية إلى مذهب الامام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨)(٥)، الذي يرجع هو نفسه إلى المدرسة الحنبلية، ليست إلا مذهباً أو طريقة دينية جديدة أضيفت إلى الطرق القائمة. لكن ما يميزها ويكوّن خصوصيتها بالمقارنة مع هذه الطرق والزوايا التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية وبلاد المغرب والعالم الاسلامي كافة، هو أنها، بعكس الطرق الأخرى، لا تقبل التعايش ولا المساومة مع غيرها، وتهدف بالتالي إلى القضاء على جميع الطرق والتيارات الأخرى، وفي ما وراء ذلك إلى محو الصوفية الشعبية ذاتها كتجربة دينية صارت في القرون المتأخرة رديفة التسيب الأخلاقي والتفكير الخرافي والسحري. بيد أن الوهّابية، بصرف النظر عن المسار السياسي الذي

---

(٥) ابن تيمية هو مؤسس المنهج المسمى منهج الاتباع أو السلفية الذي مثّل رد فعل على انتشار منهج تطبيق الطرائق المستمدة من الفلسفة اليونانية على العلوم الدينية الاسلامية. ويعني منهج السلفية معارضة الابتداع المذموم بالاتباع، أي التقيد بالنموذج التقليدي الأصلي في تأويل القرآن والحديث النبوي بدل الالتفات إلى النماذج المستحدثة. ويعتبر باني هذا المنهج الاتباعي أن مرجعه الأصلي هو الخليفة الأول أبو بكر الصديق الذي أعلن في فاتحة عهده: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع». انظر: تقي الدين احمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق عدنان زرزور (الكويت: ١٩٧١)، ص ٦.

سوف تتخذه، قد وَجَّهَتْ من دون شك – بإحيائها ملكة التفكير الصارم من جديد في الاسلام، وتوليدها إرادة عميقة في الاصلاح والتغيير، وبعثها روح الكفاح والمعارضة التي كان ابن تيمية رمزها، وإعادتها الشريعة إلى مكانها الأول في الوعي الديني – ضربة عنيفة للأسس التي كان يقوم عليها التوازن العقائدي والسياسي القائم. وبهذا أعطت الوهّابية دفعة، لاشك فيها، للجدلية الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت قد تجمّدت تقريباً منذ قرون عدة في المجتمعات العربية(٦).

لقد وَجّهت الوهابية، من دون شك، في مذهبها الفكري القائم على التوحيد المتشدد، وفي سلوكها السياسي الكفاحي والحربوي معاً، ضربة عنيفة لعناصر السلطة العثمانية الرئيسية، العقائدية والسياسية، تلك السلطة التي جعلت من التصوف الشعبي، منذ البداية، أفضل وسيلة للاحتواء السياسي وتحييد النخبة المثقفة وإغراقها. وفي موازاة ذلك مثّلت الوهّابية الإشارة الأولى إلى ميلاد الهوية الجديدة التي وجدت فيها إمكانية التأكيد على تميزها وخصوصيتها دون أن تضطر إلى الخروج من دائرة التماهي الإسلامي العام. لقد عكست في الواقع رد فعل الاسلام العربي وأعلنت، من دون أن تصرح بذلك، ما سوف يتحول في المستقبل القريب إلى مطلب جامع، أي الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب كشرط لا بد منه لنجاح الاصلاح(٧).

والحال أن الوهابية، بما مثّلته من إحياء فكرة التوحيد كمستند لتجديد الايمان وتوحيد فضائه، وما دفعت إليه من تجديد فعلي لدورة الصراع والكفاح من أجل السلطة، ليست إلا الفصل الأول من سلسلة طويلة من الحركات الدينية السياسية التي ستنتشر عبر العالم الاسلامي، والعربي خاصة، مؤمنة بأن اصلاح الأحوال الإسلامية، والردّ على التحديات الخارجية يبدأ من إصلاح العقيدة ومفهوم الايمان. وهذه السلسلة من الحركات والفكرة التي تكمن وراءها هي النموذج الأول والشرارة الأم للحركة الاسلامية الحديثة على مختلف نزعاتها ومذاهبها: الإصلاحية التحديثية والأصولية والاجتماعية – السياسية. وهي نفسها ليست إلا صدى تقليد إسلامي قديم عبّرت عنه في مراحل الاسلام الأولى

---

(٦) Hamilton Gibb, *Les Tendances modernes de l'Islam*, traduit par B. Vernier (Paris : Maisonneuve, 1949).

(٧) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠).

مدرسة «القرّاء» الذين كانوا يضعون أنفسهم في موضع الحكَم، وينزعون إلى تفسير الرسالة الاسلامية تفسيراً سياسياً ينبع من التركيز على مسألة السلطة أكثر مما يهتم بالإيمان الفردي. وهي المدرسة التي اختفت مع قيام الدولة الأموية واستقرار السلطة بين أيديها في القرن السابع الميلادي(٨). ومن هذه الحركة يستمد التقليد الشائع اليوم عند الحركات الاسلامية المعاصرة دون استثناء، أعني تطبيق الاسلام الصحيح، والالتزام بالشريعة كشعار سياسي، أصله وقوته.

وفي دائرة هذه العملية الفريدة لإعادة استنبات السياسة واستنهاضها في جماعة انحلّت فيها موضوعياً روابط التضامن الوطنية منذ فترة طويلة، وعلى ضوء تدهور الدولة الامبراطورية وتحولها إلى مركز سلطة عصبوية أكثر منها قومية، ينبغي أن نسجل ظهور حركات الثورة والتمرد التي عرفتها المنطقة العربية، وطبيعتها نصف ـ القومية ونصف ـ الدينية . هذا هو حال الحركة التي حملت، تحت قيادة عمر مكرم وعلماء الأزهر وبتأييد شعب القاهرة، محمد علي إلى السلطة في مصر عام ١٨٠٥، وهي حالة الثورة التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر بين عام ١٨٣٢ وعام ١٨٤٧، وما شابهها من الثورات التي انتشرت في شرق البلاد. وهي حالة الثورة التي قادها محمد بن علي السنوسي في ليبيا(٩)، وثورة المهدي محمد أحمد بن عبد الله في السودان(١٠)، بالاضافة إلى العديد من الطرق الصوفية المقاومة التي انتشرت في الوطن العربي وفي أفريقيا وآسيا الاسلامية. وقد استمرت هذه الحركات تناضل كأحزاب أو منظمات سرية خلال القرن التاسع عشر، وتجاوزته إلى القرن العشرين كما تشير إلى ذلك انتفاضة الريف المغربي بقيادة عبد الكريم الخطابي (١٨٨٢ – ١٩٦٣)(١١).

---

(٨) حول ظاهرة القراء، انظر : هشام جعيط، **الفتنة، الدين والسياسة في الاسلام الأول** (باريس : ١٩٨٩). (بالفرنسية).

(٩) وهي الطريقة التي أسسها السنوسي (١٧٩١ – ١٨٥٩) في مكة عام ١٨٣٧. وبعد أن رسخت جذورها في ليبيا انتقل تأثيرها إلى تشاد ومصر والسودان. وقد كافح السنوسيون التغلغل الفرنسي في الصحراء المغاربية والايطالي في ليبيا حتى عام ١٩٣١.

(١٠) وقد أعلن محمد أحمد (١٨٤٤ – ١٨٨٤) نفسه المهدي عام ١٨٨١، وانتصر على الجيوش البريطانية في معارك عديدة وأصبح بعد فتحه للخرطوم عام ١٨٨٥ السيد الحقيقي للسودان. ولم يستمر هذا الانتصار طويلاً. فقد استطاعت القوات البريطانية أن تستعيد المبادرة وتوجه ضربة كبيرة للمهدية عام ١٨٩٨.

(١١) قاد عبد الكريم انتفاضة الريف على الاحتلال الإسباني عام ١٩٢١ وكبده هزيمة ساحقة في أنوال. لكنه هُزم أمام الفرنسيين واضطر إلى التسليم عام ١٩٢٦.

لكن عوامل هزيمة هذه الحركات التي جسّدت روح المقاومة للاحتلال، كما عكست حيوية الجماعة وحركة إحيائها الجديدة معاً، كانت قائمة في طبيعة البنى ماقبل القومية السائدة، وما تمثله من استعداد للانقسام والتنافس بين الأشخاص والجماعات التي حملتها، مثل ما كانت قائمة في طبيعة علاقة القوة التقنية والعسكرية التي كانت تميل كلياً لصالح القوى الخارجية. ولعل الهزيمة التي منيت بها الوهّابية، النموذج الأعتق لجميع هذه الحركات، على يد قوات محمد علي عام ١٨١٩ كانت تعبّر عن هذه الحالة التاريخية من عدم التوازن والتكافؤ بين بُنى الجماعة العربية الاسلامية التقليدية، وبين الدولة الحديثة وتقنياتها مهما كانت السلطة التي تستخدمها. فلن تنجح الوهّابية في تجاوز هذه العقبة الجوهرية والعودة إلى ساحة الصراع السياسي في المشرق العربي إلا في مطلع القرن العشرين، وفي سياق تاريخي جديد، وكذلك بسبب إدراجها مشروعها العام ضمن استراتيجية القوى الغربية المتنافسة على الهيمنة العالمية. إن تكوّنها، ثم ترسيخ أركانها كدولة، قد ارتبط إلى حد كبير بالدعم الخارجي الذي لقيته، وهي لا تزال تعتمد في استمرارها بشكل فعّال عليه.

وليس من النافل أن نشير إلى أن تحول الوهابية من دعوة سياسية – دينية إلى دولة لم يتحقق إلا بعد إجراء عملية جراحية حقيقية أدت إلى إعلاء قيم التحالف والتضامن القبلي داخل الحركة على حساب القيم الدينية المتشددة التي طبعت الوهّابية في حقبتها الأولى. ولم يتم للسلطة الجديدة الاستقرار إلا بعد اندراجها في إطار الاستراتيجيا الدولية التي أتاحت لها، من دون خوف، تحقيق التصفية الجسدية لقوات الإخوان الذين حملوا مشروع الحركة على أكتافهم وكانوا الممثلين الحقيقيين لها(١٢). وهذا اللقاء التاريخي بين العصبية القبلية والاستراتيجيات العالمية للدول السائدة، لا يفسّر كيف سيتحقق التملّص عملياً من

---

(١٢) الإخوان هو اسم المجموعات المقاتلة الأصولية التي فتحت تحت إمرة شيوخ الوهابية الجزيرة العربية لابن سعود. وقد تمّ القضاء عليهم بضغط من السلطات البريطانية عام ١٩٢٩ في سبيلة. وسلم البريطانيون من هرب منهم إلى الكويت الى السلطات السعودية حتى لا يبقى لهم أي أثر. انظر :

David Holden and Richard Johns, *The House of Saud : The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World* (London : Sidgwick and Jackson, 1981), and John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam : The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910 - 1930* (Leiden, N.J. : Brill, 1978).

متطلبات العقيدة التطهرية المتشددة فحسب، ولكنه هو الذي سيشكل أيضا الإطار النظري والعملي لحركة «التحديث» وطبيعتها، التي شهدتها ولا تزال العربية السعودية إلى اليوم(١٣).

لكن بالرغم من إخفاقها، استطاعت الحركات الوطنية الاسلامية، بصرف النظر عن المكان والخصوصيات والظروف التاريخية التي عملت فيها، أن تبلور العناصر النظرية والعملية الأساسية لإحياء جماعة بقيت لحقبة طويلة في حالة فتور وضعف شديدين، مفتقرة الى نقاط العلام الضرورية من أجل فهم العملية السياسية والادارية وإبداع مفهوم الشأن العام والمصلحة الوطنية. وكانت في الواقع المحاولة الأخيرة التي سعت، انطلاقا من القيم والممارسات الاسلامية وتحت وطأة التهديد والخوف من التوسع السياسي والعسكري الغربي، إلى وقف عملية التفكك الجارية، أو بالأحرى إلى إعادة ترميم النظام الاجتماعي العربي والاسلامي الماضي. ولا ينبغي أن نفهم من كلمة ترميم إعادة النظام القديم كما كان في السابق، ولا إحياء النماذج التقليدية، ولا تدعيم أجهزة السلطة، ولكن تجديد الحياة السياسية حسب معاييرها السابقة وما تمثله من مصدر لتوليد القيم والمبادىء الناظمة لأي مجتمع لا يريد أن يبقى تجمعاً آلياً لعناصر، لا رابط بينها، ولا روح فيها.

وإلى هذه الحقبة، وإلى هذا السياق التاريخي يرجع الشكل الأول من أشكال الالتقاء بين الديني والسياسي في التاريخ الاجتماعي العربي الحديث. فبقدر ما أخفقت هذه الحركات في مقاومة السيطرة الأجنبية والتحول إلى دولة وسلطة سياسية، انكفأت تفاعلاتها الأساسية على الجماعة والمجتمع المدني، وأصبحت خميرة ساعدت في إعادة صوغ الهوية الوطنية كهوية عربية إسلامية. وبالعكس لم تؤد هذه الحركات، في الحالات القليلة التي نجحت فيها، بفضل التدخل الأجنبي والظروف الخصوصية، إلى قيام دول قومية أو معبرة عن هوية الأمة وحقيقتها وإرادتها، وإنما إلى قيام سلطة أبوية، عائلية أو قبلية، تجعل من الدولة وسيلة لتحقيق الوجاهة الشخصية ومن السياسة أداة للسيطرة الخارجية على الجماعات المنفصلة والمشتتة المخضعة لها.

---

(١٣) نشأت الدولة السعودية من تحالف الحركة الوهابية بقيادة محمد بن عبدالوهاب وقبائل نجد بقيادة محمد بن سعود. وبين عامي ١٨٠٣ – ١٨١٤ نجح ابن سعود في الاستيلاء على معظم الجزيرة العربية لصالح الوهابية. وقد استتبع ذلك تدّخل السلطة العثمانية التي طلبت من محمد علي القضاء على الوهابيين في حرب دامت ثماني سنوات (١٨١١ – ١٨١٩) ولن تقوم للسعوديين والوهابيين قائمة إلا بعد قرن من ذلك عندما نجح عبدالعزيز بن سعود في حربه التي بدأت عام ١٩٠٢ في استعادة القسم الأكبر من أراضي الجزيرة.

والواقع أن حركة الانبعاث الفكري والمدني لم تكن قد تطورت بعد بما فيه الكفاية في القرن التاسع عشر حتى تستطيع أن تزود المجتمع العربي، الباحث عن آفاق جديدة في ظل تفكك الامبراطورية الشامل، بالأدوات النظرية، وبالأحرى السلوكات العملية اللازمة لفهم متطلبات التنظيم العصري للحقل السياسي وتحقيقه. وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن تأتي مواجهة الوطن العربي للضغط والتدخل الأوروبيين في صورة الانقسام والفرقة وتشتت القوى. هكذا أمكن مثلا لفرنسا التي كانت تحتفظ بعلاقات جيدة مع الباب العالي، وتدعم طموحات محمد علي في مصر أن تستولي على الجزائر عام ١٨٣١، وهي أرض عثمانية، دون أن يستثير ذلك أي رد فعل حقيقي في العالم الاسلامي. وهو ما حصل بالمثل عندما استولت انكلترا على الساحل الشرقي للجزيرة العربية. وما كان من الممكن لهذا الخنوع الذي أظهرته الدولة العثمانية أمام الدول الأوروبية إلا أن يبرز مدى الضعف الذي وصلت إليه والعجز عن حماية المقاطعات التي تقع تحت سيادتها، وأن يثير بالتالي الشك في صدقية قوتها عند العرب، ويدفع بسرعة إلى انهيارها.

لقد كان للإخفاق الشامل الذي منيت به حركات المقاومة الوطنية الاسلامية جميعها، دون استثناء، نتيجة مباشرة واحدة أساسية، هي التوجه إلى الدولة ذاتها كمركز للعمل والتراكم الوطني بعد الجماعة الدينية أو المدنية. ويعني ذلك القبول بها وبمفهومها ونموذجها، كما فرضتها محاولات التحديث والتنظيم العثمانية، أو في مرحلة ثانية، القوى الاستعمارية، والمراهنة عليها، سواء عبر الأمل في تغييرها من الداخل، أو بعد تحريرها من السيطرة الأجنبية. فبموازاة حركات التمرد الاجتماعية وفي مواجهتها، كما سوف نرى، نشأ ونما مشروع تحديث الدولة كقاعدة للرد على التحدي الخارجي. وكان التنافس حقيقيا بين المشروعين، أو بالأحرى بين استراتيجيتين تجسّدان مصالح وإمكانيات وقوى اجتماعية وسياسية مختلفة. وليس من قبيل المصادفة أن نرى الحركات الثورية الأصولية الوطنية والشعبية تنتشر في المناطق الطرفية التي تسيطر فيها العصبيات الجزئية والتقليدية، في حين سادت المناطق الأكثر مركزية في نظام السلطة العام، والمدن الكبرى خاصة، تيارات الفكر الأتوقراطي والتحديثي الذي جعل من تدعيم الدولة والسلطة المركزية، في وجه هذه العصبيات نفسها، محور استراتيجية المواجهة للتحديات الحضارية.

وعلى هامش هذا المشروع التحديثي الدولوي وبمواكبته سوف ينمو «طعم» الفكر العقلاني الحديث الذي يشكّل كما ذكرنا المنبع الثاني لقيم الانبعاث العربي. فقد نشأ

بموازاة حركة الإحياء الاسلامي وفي مواجهته أيضا. ولم يكن يهتم بإشكالية الخوف من السيطرة الأجنبية بقدر ما كان مشغول البال بقضية اللحاق بالحركة التمدينية العامة، حتى لو كان ذلك على حساب السيادة المحلية. هكذا بدأت المراكز الثقافية والحضارية العربية الكبرى مثل القاهرة ودمشق وبغداد وبيروت وتونس تشهد، منذ بدايات القرن التاسع عشر، نهضة علمية وفكرية لا سابق لها[١٤]. وقد افتتحت هذه النهضة بحركة نشطة في ميدان الترجمة والتأليف، بدأت في مصر في أعقاب حركة التحديث التي أنشأها الباشا محمد علي، وانتشرت بسرعة في سوريا ولبنان وغيرها من الأقطار العربية. وعمل نشر العلوم والأفكار الطريفة عن واقع العالم الجديد، كما عملت النوادي الثقافية وتطور الانتاج الأدبي والابداع الفني والتأليف الموسوعي على إيقاظ الوعي الساكن وإعادة التماس والحيوية والنشاط إلى مجتمع خمدت حركته وماتت فيه روح الإبداع وتمزّقت أوصاله. ونشأت في سياق ذلك كله نخبة مثقفة جديدة متميزة عن النخبة القديمة المكوّنة من العلماء ورجال الدين والدولة ومستقلة عنها، لم تلبث حتى فرضت نفسها. وقد ضمت هذه النخبة رجالاً ونساءاً تجمعهم، بالرغم من تعدد مشاربهم وأقطارهم، وعبرها، وبالرغم من الرقابة السياسية القاسية، لغة واحدة وقضية واحدة. وليست الأسماء المعروفة مثل علي مبارك ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وبطرس البستاني وناصيف وابراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق وأديب اسحق وجرجي زيدان وجميل الزهاوي ومعروف الرصافي وعبد الله النديم وأنطون فرح إلا الأشهر من بين أعضاء هذه النخبة الواسعة التي أنشأت في الفكر العربي تيار التجديد العقلي الحديث[١٥].

لم تكن الفكرة العربية هي جوهر ما أدخله هذا التيار العقلي، وليست هي هم رجاله الحقيقي. فلم يجمع هؤلاء على عقيدة واحدة، ولم يعمل أحد منهم على بلورة أي عقائدية قومية أو فكرة جديدة عن الهوية العربية، بل كان معظمهم يدافع بحماس عن وطنيته العثمانية، بينما كان البعض الآخر يتغنى باكتشاف العاطفة القطرية، أو يميل إلى توسيع دائرة الولاء والانتماء حتى تتسع لمجموع الأمة الاسلامية. إن الإضافة الأساسية لأفراد هذه

---

(١٤) Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale : L'Egypte moderne* (Paris : [Anthropos], 1970).

(١٥) انظر Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939* (London : Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1962).

النخبة تكمن في الواقع في المفاهيم الجديدة التي أدخلوها وطوّروها، سواء في ترجماتهم للمؤلفات الغربية أو في تآليفهم الخاصة، كما تكمن في ما عبّروا عنه من تحرير الملكة الإبداعية داخل الفكر واللغة، ومن المراجعة التاريخية واسترجاع الذاكرة والمخيلة العربية وتجديد موضوعات الكتابة ومناهج التفكير. إن أصالة إضافات هؤلاء المثقفين وطرافتها تكمنان باختصار في بعث الثقافة العربية الكلاسيكية وفتحها على مطالب التفكير الكوني الجديد. ومن هنا، وفي ما وراء اختلافهم في المرجعية العقائدية والاختيارات السياسية، كان إحياء الفكر كجدلية تاريخية فاعلة، هو المساهمة الثانية الرئيسية بعد عملية تحريك المجتمع من خلال تفجير جدلية الصراع على السلطة، في بعث الحركة التجديدية والنهضوية. لقد كان طرح مفاهيم القومية والحرية والمساواة والدستور والصناعة والتنظيم الاجتماعي الحديث وغيرها للتأمل العميق لأول مرة في الفكر العربي الاسلامي هو «المذهب» الجديد الفعلي والإضافة الرئيسية لهذا التيار. فمن هذه الإضافة الفكرية الجديدة، سوف يولد ويتطور المصطلح الجديد، أعني العروبة، قبل أن يتحول إلى محور هوية وعقيدة وطنية جديدة. وفي سياقها سوف يتجسّد ويتخذ المعنى الذي نستخدمه فيه اليوم، إلى جانب مصطلح الاسلام الذي استمر يشكّل العنصر الرئيسي في المرجعية المكوّنة للهوية الجماعية(١٦).

ومن تفاعل هذين التيارين الفكريين والموقفين المتناقضين والتقائهما معاً سوف تولد أول حركة معبئة وملهمة لحركة التغيير والتجديد الفكري والاجتماعي، ومن ثم للانبعاث القومي في العصر الحديث، أعني الإصلاحية الاسلامية. وهي مدرسة فكرية سياسية اجتماعية أكثر مما هي مذهب أو محاولة لتجديد العقيدة الدينية. وسوف تلعب هذه التركيبة العقائدية – السياسية الجديدة – التي حققها كل من الفيلسوف الأفغاني جمال الدين والمصلح المصري محمد عبده، والتي ستبقى مصبوغة أكثر بالصبغة العروبية في الهلال الخصيب، وبالصبغة الاسلامية في كل أقطار العالم العربي الأخرى – دوراً حاسماً في التربية الفكرية والسياسية لجيل القادة العرب الأول من الإداريين والمثقفين الذين سوف يأخذون على عاتقهم مهمة تشغيل أجهزة الدولة والسلطات العصرية التي ستبزغ في سماء

(١٦) انظر أيضاً : حليم اليازجي [وآخرون]، **بحوث في الفكر القومي العربي**، اشراف معن زيادة، دراسات الفكر العربي، ٢ ج (بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٨٣ – ١٩٨٥).

التاريخ العربي الحديث(١٧).

لقد جعلت الاستراتيجيات والمذاهب والأفكار التي ظهرت في العالمين العربي والاسلامي في هذه الحقبة من إعادة بناء الدولة الاسلامية المجددة محوراً رئيسياً لها. ومن بين هذه الأفكار الكبرى المرتبطة بتجديد الدولة، ومن أهمها، فكرة نقل مركز الخلافة مرة ثانية إلى العرب بوصفهم الأوصياء الأصليين والأصيلين على الرسالة الإلهية التي أنزلها الله على رسول الاسلام باللغة العربية. لكن شعار الجامعة الاسلامية الذي سوف يتردد كثيراً في هذه الفترة يتجاوز هذه الفكرة وما ينطوي وراءها من حنين العرب إلى استرجاع دورهم التاريخي في قيادة العالم الاسلامي. إنه يرتبط بمحاولة صياغة استراتيجية اسلامية جديدة في مواجهة التدخل العسكري الغربي تلمّ شمل حركات المقاومة الكبرى التي ظهرت في الوطن العربي وتنسّق في ما بينها، أي تتجاوزها. وهذا هو دور الاصلاحية سواء في ما أنتجته من أفكار سياسية واجتماعية مجددة، أو في ما دعت إليه من وحدة تحت شعار الجامعة الاسلامية.

لقد كانت فكرة الأمة، أو ما يمكن أن نطلق عليه دون تردد فكرة «القومية الاسلامية» كمحرك شعبي في مواجهة الاحتلال الغربي، قوية، بشكل خاص، في مصر التي تحوّلت إلى مركز نشاط الإصلاحية الإسلامية ومقر قيادتها. وإلى جانب محمد عبده الذي قام بالقسط الأكبر في هذا المجال ينبغي التذكير بنشاط دعاة مثل عبد الله فكري (توفي عام ١٨٨٩) وعبد الله النديم (توفي عام ١٨٦٩) وابراهيم المويلحي (توفي عام ١٩٠٦) ومصطفى كامل زعيم الحزب الوطني(١٨). ووجدت الفكرة الوطنية المصرية في هذا التوجه الاسلامي دعماً معنوياً وسياسياً كبيراً، كما وجدت فيه مصدر الشرعية الشكلية التي كانت تحتاجها في وجه الاحتلال، بقدر ما كانت مصر لا تزال رسميا تحت السيادة العثمانية. ومن التقاء هذه العقيدة القومية الاسلامية مع الحركة الوطنية الدستورية سوف تتفجر أول ثورة وطنية – شعبية، أعني ثورة عرابي لعام (١٨٨١–١٨٨٢)(١٩).

---

(١٧) من هذا التراث الاسلامي التحديثي نشأ قادة الأحزاب والحركات الأغلبية مثل حزب الاستقلال في المغرب مع الفلسفة السلفية التي أخذ بها وطورها علاّل الفاسي، وكذلك جمعية العلماء الجزائرية التي أسسها ابن باديس، وحركة تونس الفتاة التي قادها علي باش حامبة، وحزب الوفد في مصر بقيادة سعد زغلول وأخيراً الحركة التي سوف تجمع حول الأمير فيصل مثقفي وسياسيي سوريا والعراق والجزيرة العربية.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٩) ذوقان قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ – ١٩٣٦** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

وسوف تبرز الفكرة الاسلامية القومية بشكل قوي أيضا في المغرب العربي الذي كان يخوض كفاحاً مريراً من أجل الاحتفاظ بالهوية الوطنية، الاسلامية خاصة، أو العربية الاسلامية، وتأكيدها في مواجهة التغلغل الأجنبي، الثقافي والسياسي والعسكري القوي. فباسم الاسلام كانتماء جماعي واجهت جمعية العلماء ولجنة الدفاع عن المسلمين في الجزائر مشاريع الصهر والتمثل أو الفصل العنصري الفرنسية(٢٠). وتحت راية «القومية» الاسلامية تطورت حركة المقاومة التونسية بقيادة حماد السنوسي، ثم علي أبو شوشة، مؤسس جريدة **الحضارة**، ومن بعده علي باش حامبة الذي كان أول من دعا إلى توحيد المغرب العربي، وهو ما يزال تحت السيادة العثمانية(٢١). كما كان للإصلاحية الاسلامية أعظم الأثر في بناء الوعي القومي والوطني الأول في المغرب الأقصى، منذ انطلاق حركة ماء العينين في الصحراء المغربية، حتى وفاة علال الفاسي، مرورا بالشيخ العتابي(٢٢).

لكن فكرة القومية الاسلامية لم تكن غائبة في المشرق العربي أيضا، بما في ذلك عند رجال الثقافة والسياسة العلمانيين أو المسيحيين، مثل أحمد فارس الشدياق، وسليم تقلا مؤسس جريدة **الأهرام** المصرية التي لا تزال تصدر حتى اليوم، وأنطون فرح صاحب كتاب **الجامعة الاسلامية**، وأديب اسحق مؤسس جريدة **مصر**، وشكيب أرسلان صاحب مجلة **الأمة العربية**. وسوف يلعب هذا الأخير، دوراً شديد الأهمية في تجيير ونقل رصيد الوطنية العربية ورأسمالها من حساب العقائدية الاسلامية إلى حساب العقائدية العروبية التي سوف تخلفها بعد الحرب العالمية الأولى، تماماً كما لعب قبل ذلك دوراً حاسماً في بناء التواصل بين المغرب والمشرق ونشر أفكار الاصلاحية الاسلامية فيهما دون تمييز.

لقد قدمت المدرسة الاصلاحية الاسلامية الحديثة في الواقع الى هذه الحركات الوطنية جميعاً إطاراً مرجعياً وأدوات نظرية لتحليل الأوضاع السياسية والاستراتيجية،

---

(٢٠) انظر : أبو القاسم سعدالله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ٣ ج (بيروت : دار الآداب، ١٩٦٩).

(٢١) علاّل الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (تطوان : دار الطباعة المغربية، ١٩٤٨)، و

Habib Bourguiba, *La Tunisie et la France : Vingt - cinq ans de lutte pour une coopération libre* (Paris : Julliard, 1954).

(٢٢) ومما دلّ على أهمية هذا التأثر، حجم المشاركة المغربية في المؤتمر الاسلامي الذي عقد في استنبول عام ١٩١٥. انظر : نبيّة الأصفهاني، «تطور الحركة السياسية في المغرب العربي»، ورقة قدّمت الى : **القومية العربية في الفكر والممارسة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٠).

وصوغ برامج الإصلاحات الضرورية، وبلورة المطاليب الاجتماعية، كانت بأمس الحاجة إليها، وما كان بإمكانها أن تجدها لا في العقيدة الإجتماعية التقليدية الفقهية ولا في العقيدة الليبرالية ذات المرجعية الأجنبية.

وقد استمر تمثّل الوطنية العربية الحديثة عبر الأطر الاسلامية ومن خلالها فاعلا بالرغم من الانقطاعات والتناقضات التي بدأت تبرز وتتفاقم في هذه الصورة والعقيدة. لكن غياب الدولة والسلطة السياسية التي تتطابق مع هذا التصور الذاتي الاسلامي، سواء أنجم ذلك عن إخفاق عملية إصلاح الامبراطورية العثمانية أو بسبب سيطرة الدول الاجنبية على الأقطار العربية وبناء دول وسلطات لا علاقة لها بشمول الهوية السياسية الاسلامية، سوف يجبر العرب على إعادة بناء السياسة ومفاهيمها الأساسية، أعني الوطنية، على أسس جديدة. فبدل الحديث عن دولة وعن خلافة جامعة تضم الأقطار العربية وتتطابق قيمها مع قيم الجماعة الاسلامية، سوف يفرض التاريخ تحالفات جزئية وجهوية بين الاصلاحية الدينية، ذات التصور القانوني الشرعي والشكلي وما يمثله من مطالب سياسية وطموح لإقامة الدولة والسلطة من جهة، وبين العصبيات الطبيعية القائمة، الملموسة والحيّة، سواء أكانت عصبيات قبلية أو طائفية أو قروية أو مدينية من جهة ثانية. فمن هذه التحالفات وبفضلها سوف تتبلور وتولد في ما بعد السلطات الجديدة التي ستقوم حولها الدولة الاستقلالية في الأقطار العربية.

وإذا كان مشروع الثورات الاسلامية وبثّ الحياة والروح الدينية في المجتمع قد تقرر مصيره على يد قوات الاحتلال، فإن مآل مشروع تجديد الدولة وتحديثها لم يكن مختلفاً كثيراً عنه. وهذا الإخفاق المزدوج لاستراتيجية المجتمع المدني واستراتيجية الدولة في الرد المتسق والناجح على الأزمة التاريخية التي بدأ يعيشها المجتمع العربي والاسلامي منذ منتصف القرن الثامن عشر هو الذي سيفتح باب التفكك الشامل وانحلال السلطنة وسقوطها كمادة ومفهوم للسلطة معاً. وليس التنافس البارز بين الاستراتيجيتين المذكورتين في الإجابة عن الأزمة غريبا عن هذا الإخفاق نفسه. فقد كان هذا التنافس التعبير الواضح عن عجز المجتمعات العربية الاسلامية عن الجمع في وقت واحد وحركة واحدة بين مستلزمات الوطنية التي تقوم على إحياء العواطف والمشاعر والقيم الذاتية ومستلزمات الحداثة التي تعتمد على الاستجابة الخارجية وتنمية القيم العصرية.

هكذا سوف يتخذ انبعاث الأمة العربية واندراجها في التاريخ العالمي الحديث معاً شكل الحرب الأهلية التي لا يمكن أن نجد تجسيداً لها أفضل من الحرب المدمرة التي تواصلت خلال ثمانية أعوام لصالح السلطان العثماني بين جيوش الباشا محمد علي الحديثة وقوى الحركة الوهابية الأصولية.وما كان من الممكن أن لا تتحول الحداثة في هذه الحالة، وهو ما نعيش أمثلة جديدة عليه في وقتنا الحاضر، إلى استلاب للآخر وتبعية له، وأن تتحول الوطنية إلى تأكيد على الخصوصية والانعزال والقطيعة عن التيارات الخارجية. وكان من الطبيعي أن يقود هذا الوضع إلى الانسداد وأن يضاعف من وجود العراقيل أمام العملية التمدينية ويهددها برمتها. إذ بقدر ما يؤدي افتقار قوى التحديث للدعم والعمق الشعبيين الضروريين لمواجهة الضغوطات الخارجية واكتساب هامش من المبادرة العالمية، يقود افتقار حركة المقاومة الوطنية إلى التقنية والعلوم والمفاهيم والقيَم العصرية إلى انفصال الإطارات والقوى الشابة والحية عنها، ويفقدها قدرتها على الوقوف في مواجهة الدولة القهرية. والنتيجة ليست شيئا آخر سوى استلاب النخبة التي تجد نفسها رهينة أكثر فأكثر في وجودها للدعم الخارجي والأجنبي من جهة، وازدياد ميل الحركة الشعبية نحو الانكفاء الفكري والنفسي، وبالتالي تعميق القطيعة والانقسام داخل الحركة القومية من جهة أخرى.

وهكذا، بدل الاصلاح الاجتماعي والديني والسياسي الذي كان المصلحون يحلمون به والسيادة التي كانوا يأملونها، وجد العرب أنفسهم في مطلع القرن العشرين، وعشية انهيار إحدى أكبر وأعرق الامبراطوريات التاريخية، في حالة من الفوضى والاختلاط التي لم يعرفوا لها مثيلاً من قبل. فبينما خرجت أقطار المغرب من حركة الصراع التاريخي للقرن التاسع عشر خاضعة لأكثر السياسات الاستعمارية عدوانية، دخلت الجزيرة العربية في الحرب الأهلية المريرة، وما لبثت حتى تحولت، كما كانت معظم سواحلها منذ فترة طويلة، إلى فريسة سائغة للسيطرة الاجنبية. أما الهلال الخصيب فقد تم تمزيقه وتوزيعه على دول مصطنعة حسب ما يقتضيه الاحتفاظ بمناطق النفوذ والتنافس الاستعماري الفرنسي الانكليزي. وفي المقابل تم تحويل وادي النيل إلى حقل واسع للمناورة العالمية والاقليمية في أيدي الامبراطورية البريطانية.

لقد خرج العرب جميعاً، أولئك الذين راهنوا بكل ما لديهم على تعبئة القوى الدينية والقبلية للخلاص من خطر الغرب، وهؤلاء الذين راهنوا على الغرب الحديث بكل ما لديهم للخلاص من النير العثماني، أقول خرج العرب جميعا محبطين ويائسين. وبعد فترة

النشوة الأولى والأمل بالاستقلال جاءت فترة الشك والضغينة والانقسام، والتساؤل في أوساط الرأي العام العربي، عمّا إذا كانت الثورة ضد الأتراك صحيحة وصائبة سياسياً أو أخلاقياً. وإذا كان موقف عرب شمال إفريقيا، بما في ذلك مصر، قد استمر معارضاً الخروج على الدولة العثمانية، أملاً بأن يشكّل تجمع المسلمين عنصر قوة في استراتيجية المواجهة للغزو الخارجي، وليس رفضاً لمبدأ الاستقلال، فإن موقف العرب في غرب آسيا كان أكثر صعوبة، وذلك بقدر ما فتح الانفصال عن السلطنة باب التدخل الأجنبي الواسع والاستعمار. واستبقت هزيمة الثورة العربية السياسية والعقائدية الساحقة في العشرينيات خيانة القادة، وتشنّج الرأي العام، وأسست لهما.

لقد قضت الثورة على الأتراك في المشرق الآسيوي على بقايا الإصلاحية الإسلامية وفتحت الساحة بقوة، وقبل كل المناطق العربية الأخرى، أمام الفكر القومي الحديث، وفي مقدمه عقيدة القومية العربية. لكن هذا الفكر القومي الحديث سوف يولد وحيداً ويتيماً في الوقت نفسه. فلن يظهر «التحرير» الثوري الذي طال انتظاره للأقاليم العربية من السيطرة التركية كانعتاق من قبضة الاستبداد القديم وانتزاع للحريات المضيعة بقدر ما ظهر كانكشاف للوطن أمام التهديدات الغربية الخطيرة والعدوان. لقد ولد مواكباً اغتيال آمال التحرر والتقدم التاريخية ورديفَ الخوف من المجهول، ومساوياً انعدام الأمن الجماعي، مثل ما هو رديف التقطع في الزمان والتصدع في المكان، أي معادلاً انكسار وتكسّر وحدة التاريخ وتفتّت الجغرافيا والأرض والسكان.

هكذا ما كان من الممكن لسقوط الامبراطورية العثمانية في مثل هذه الظروف إلا أن يفتح حقبة جديدة من عدم الاستقرار والتقلب والاضطراب، وبالتالي من الحروب والنزاعات الداخلية الكامنة. ولن يطول الوقت قبل أن تأتي الوقائع لتؤكد مخاوف الرأي العام عندما سيتحقق الانتصار للقوى الأجنبية، ويتم إخضاع الشرق الأدنى والوطن العربي بأكمله للاستعمار ويفرض عليه التقسيم والعبودية[٢٣]. لقد مثّل هذا السقوط في الواقع

---

(٢٣) لعل نقطة الضعف الرئيسية الاستراتيجية في هذه المنطقة هي حساسيتها العالية وقدرتها على عكس كل أصداء الصراعات الكبرى والتغيرات في موازين القوى الدولية أكثر من أي منطقة أخرى من العالم. فهي ملتقى التناقضات جميعاً، تماماً كما هي ملتقى التأثيرات الحضارية المتنوعة والمتباينة. وهذا يفسر الأهمية البالغة التي يكتسبها في هذه المنطقة ميزان القوى الخارجي كما يفسر ما تتميز به بشكل عام من ضعف تاريخي وموضوعي في السيطرة على مصيرها ومواردها. =

بالنسبة الى جميع الشعوب القاطنة في جنوب المتوسط بداية انهيار التوازنات التاريخية، وأعلن، بالتالي، عن دخولها في الأزمة الكبرى التي لم تخرج دول المنطقة حتى الآن من صدمتها العنيفة، ولا يبدو أن أية دولة من الدول التي تكوّنت على أنقاضها قادرة على التغلب على آثارها. وعلى جميع المستويات، خلق هذا الانهيار في التوازنات السحيقة حالة من الهشاشة الدائمة، ووضع جميع شعوب المنطقة في جو الخوف والقلق الدائم على المصير.

وباستثناء تركيا التي نجحت، لقاء التضحية الكاملة بتاريخها وتراثها والالتحاق النهائي بالمواقع الغربية، في الاحتفاظ باستقلالها السياسي، وقعت الأقطار أو الولايات العثمانية السابقة جميعا، والعربية منها بشكل خاص، تحت السيطرة الاستعمارية. وسوف يكون لهذا التبدل في إطار الهيمنة الخارجية دور حاسم في ما سوف تشهده المجتمعات العربية من تبدلات نفسية وسياسية. فبسبب هذه الهيمنة الجديدة وفي إطارها سوف يطرح العرب بشكل لم يسبق له مثيل الأسئلة التاريخية الصعبة التي بقيت طويلاً معلّقة: تلك المرتبطة ببناء الوعي القومي والهوية الجماعية وإحياء التفكير والثقافة وتحديد دورهم ومكانتهم في الدورة التاريخية الجديدة.

ثانياً : أزمة الهوية

فجّر تفكك الدولة العثمانية إذن، وهي آخر دولة إسلامية بالمعنى التقليدي، إحدى أعظم أزمات الهوية التي عرفها الوطن العربي في تاريخه كلّه، وأكثرها حدّة وديمومة. وتكفي من أجل إدراك ذلك الإشارة إلى أهمية الموضوعات التي سوف تطرح للنقاش في المجتمعات العربية، وفي مقدمها تحديد طبيعة الكيانات السياسية التي سوف يسفر عنها زوال السلطنة ومكانة اللغة وقدراتها ووضع التراث والعلاقة التي تربط بين اللغة والتراث العربيين وهذه الكيانات، والعلاقة بين الهوية المحلية القطرية والهوية العربية الاسلامية

= والمثال الأوضح على ذلك سوريا الطبيعية، الذي يؤلف التوتر الدائم والحروب وانعدام آفاق الأمن الوطني والتنمية، الثمرة المباشرة للتفتيت السياسي وتدمير أسس التوازنات الطبيعية والانسانية فيها. عن هذه الحقبة، انظر : وجيه كوثراني، **بلاد الشام : السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين : قراءة في الوثائق**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٨٠).

الشاملة. وليس الاستمرار في طرح هذه الموضوعات اليوم، وهي التي لا تزال محاور النقاش الأساسية في الأدبيات السياسية العربية المعاصرة، إلا التعبير عن الطبيعة الملتبسة والازدواجية التي لا تزال تسم أسلوب تمثل الهوية في الوطن العربي حتى يومنا هذا.

ومن الضروري كي نفهم معنى أزمة الهوية التي نتحدث عنها كثيرا في هذه الأيام التمييز بين الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وبين تصور الجماعة لهذه الهوية. فقد أكون عربي الأصل واللغة (شخصيتي المادية) ولكني أعتبر نفسي غير ذلك، أو أرى نفسي في مرآة عقيدية تجعلني أنظر إلى هذه الحقيقة الموضوعية نظرة ذاتية مختلفة. وبقدر تطابق التصور مع الواقع تكون قوة الشخصية واتزانها واتساقها، بل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة. وليست مسألة مطابقة الصورة للواقع مسألة بسيطة أو معطاة سلفاً. إن تحقيق ما أطلقنا عليه في كتاب آخر : الوعي الذاتي، يفترض معركة عنيفة لسببين. **الأول**، أن الواقع نفسه ليس كتلة صماء، ولكنه مكوّن من عناصر متعددة ومن احتمالات واختيارات متعددة أيضا. وكل تسمية تعني إعطاء الأولوية لهذا العنصر أو ذاك، وكل اختيار لنوعية التركيبة الجديدة في الذهن يعني مراهنة على احتمالات تاريخية محددة، قد تنجح وقد تفشل. فتحديد الهوية ليس على جميع الأحوال مسألة اعتراف بسيط بواقع، ولكن إعادة تركيب هذا الواقع المعقد الذي نسميه الشخصية التاريخية. أما السبب **الثاني**، فهو أن الاختيار الأصح، أي المنتج، يفترض تحرر الوعي من العوامل التي تجعله يرفض رؤية الوقائع الموضوعية جميعا لصالح التأكيد الوهمي على العناصر الايجابية وحدها، وبالتالي تجاهل ما يعنيه الاختيار نفسه من إعادة نظر وترميم للشخصية ذاتها. فلا يعني قبول الذات في المنظور الموضوعي إنكار نقائصها، ولكن بالعكس قبول المعركة من أجل إنقاذها، أي تجديدها. وبالمقابل لا يعني إطلاق إسم لا ينطبق على الواقع إلا محاولة إخفاء عيوب الشخصية من خلال وضع قناع عليها بدل إصلاحها.

والقصد أن الهوية، أي التصور الذي يكوّنه شعب ما عن ذاته، لا قيمة لها إلا بقدر ما تساهم، من خلال القيم التي تركز عليها، والعلاقات التي تشجع على بنائها، والايحاءات التي تثيرها في إعادة بناء الشخصية الفعلية المفككة أو المهددة، وبالتالي ضمان تفتحها واستقرارها. وهو ما لا يمكن أن يتحقق من دون قيام هذا البناء على الأسس نفسها التي تساهم في ادماجها في الحركة التاريخية وتعظيم مشاركتها في المغامرة الحضارية البشرية. والهوية التي لا تقود إلى مثل هذا البناء تتحول بسرعة إلى وهم محبط، وتدفع الجمهور سريعا نحو التخلي عنها، والتوجه نحو خيارات مغايرة.

ولم يكن الانتصار في هذه المعركة الصعبة والوصول إلى هذا الوعي الذاتي، القومي، عند العرب، سهلا في ظروف تكسير عوامل وحدة الشخصية الجماعية التي نجمت عن انهيار العقائدية التقليدية من جهة وتفجّر الدولة القديمة وتعدد التدخلات والضغوط الاستعمارية السياسية والفكرية الكثيفة من جهة أخرى. ولم تكن الفكرة العربية التي طمحت إلى أن تزود الشعوب الناطقة بالعربية عشية الحرب العالمية الثانية بوعي تاريخي نابع من وجود هوية واحدة وتحقيق مقتضيات هذا الوجود، إلا إحدى الخيارات المتعددة المطروحة للحلول محل الفكرة الاسلامية كحامل للشعور الوطني والتعويض عنها. ومثل الوضع الذي تحتله اليوم الفكرة الاسلامية الأصولية، لم تكن الفكرة العربية تجسيدا لواقع واع ذاته، أو لحركة ملموسة تجمع بين الحركات السياسية العربية جميعا وتنظم نشاطاتها على المستوى الوطني بقدر ما كانت فكرة أو مذهباً بين المذاهب الفكرية الأخرى التي تزعم قدرتها على إعادة توحيد الشخصية وتنسيق عناصرها. لقد كانت دعوة سياسية تبحث عن تحديد فضاء يفقد بسرعة كل معالم هويته التاريخية وتحديد وجهة للعمل وأفق للمبادرة والممارسة الجمعية السياسية.

ولا جدال في أن **الولادة الرسمية للعروبة كعقيدة سياسية حديثة**، وليس كشعور بالانتماء العام لجماعة عينية، **هو المؤتمر العربي الذي عقد في ١٨ حزيران / يونيو عام ١٩١٣ في باريس**. وهو المؤتمر الذي ضم العدد الأكبر من التنظيمات العربية الاستقلالية أو التي كانت تعمل في إطار الشرعية العثمانية، وليس بالضرورة ضدها، في سبيل ضمان احترام الحقوق الأساسية للشعوب العربية. وتنبع أهمية هذا الاجتماع من نجاحه في جذب القوى السياسية التي كانت تسير في خط الاصلاح، ومن قبول تيار هذا الاصلاح الاسلامي الذي كان يشكل جناحا أساسيا في الحركة الوطنية المعادية للاستبداد والاستعمار معاً، الانضمام إلى شعار الاستقلال على أرضية هذه الحركة وبرنامجها. وكان هذا الموقف ثمرة لما أصاب الاصلاحيين المسلمين من يأس وإحباط نتيجة تطور الأوضاع القومية داخل السلطنة.

فعلى عكس الفرضيات الرائجة، لم تعرف القومية العربية انطلاقتها الفعلية إلا عشية زوال النظام الامبراطوري، وسيطرة قادة حزب الاتحاد والترقي على الحكم بعد انقلاب عام ١٩٠٨. فقد اتسم النظام الانقلابي بالتركيز على سياسة قوامها الإعلاء من شأن العنصر التركي وإحياء النزعة القومية الطورانية واتباع سياسة ادماجية قائمة على التتريك ومحو

الهوية العربية إلى جانب التوجه نحو الغرب على حساب التحالف التاريخي مع العرب والشعوب المسلمة الأخرى. والواقع أن هذا الانقلاب التركي الجديد بقدر ما جاء ليؤكد النزعة التغريبية في السياسية العثمانية، جنح إلى معاملة الولايات غير التركية بمثابة مناطق نفوذ للسلطة المركزية، وحولّها إلى مستعمرات على الطريقة الأوروبية. لقد كان هذا التوجه الجديد التعبير الأكمل عن اختفاء السلطنة بمفهومها التاريخي السياسي كامبراطورية، والديني كجماعة واحدة متساوية في الوقت نفسه. وقد جاء إلغاء الخلافة الصورية عام ١٩٢٤ ليؤكد ما كان الانقلاب التركي قد شرع فيه من قبل، وليضع العرب لأول مرة، بعد الحقبة الاسلامية الأولى التي تزعموا فيها مصير العالم الاسلامي، أمام التحدي الكبير: إعادة بناء شخصيتهم الوطنية. وما كان من الممكن تحقيق مثل هذا الهدف الكبير من دون عقيدة مرشدة ورؤية جديدة، ولم تكن تلك الرؤية شيئاً آخر غير الرؤية المستمدة من الفلسفة القومية التي كانت سائدة في عصرهم. وهكذا أصبح التأكيد على الانتماء العربي نواة الفكرة التي تتصدى لمسألة قيادة العرب نحو تأسيس أمة حديثة، أو نحو توحيد الشخصية المبعثرة والممزقة. ومن هنا أيضا ارتبط التأكيد على الانتماء العربي بالقيم الوطنية الحديثة التي توجه الحركة الجماعية، وتحدد طبيعة المؤسسات السياسية والمدنية وآليات بناء الدولة وإعادة تنظيم الشؤون العامة، أي باختصار، تحديد المحتوى الجديد للشخصية العربية المنشودة.

ولا داعٍ الى القول إن هذا السياق المتميز لولادة الفكرة العربية يفسّر الكثير مما سوف تتعرض له الرؤية القومية أو الوطنية في المجتمع أو المجتمعات العربية في المستقبل من صعوبات. فالتحالف الهش بين الاصلاحيين الاسلاميين الذين خاب أملهم بالدولة والقوميين الذين عانوا منها شتى أنواع الاضطهاد – وهو التحالف الذي ما كان من الممكن للثورة العربية الكبرى أن تقوم من دونه لأنها كانت ستبقى لاشرعية بل مخالفة للدين في أعين الجمهور العام – يحتوي بالقوة على بذور الاشكالات التي ستبرز في المستقبل، وتقضي على هذه الطبعة الأولى من العقائدية العروبية. فلم تكن العروبة تعني في الواقع رؤية واضحة للمستقبل العربي، وبرنامجاً وطنياً مقبولاً ومتسقاً، وخيارات واحدة ومنسجمة لترميم الشخصية وإعادة بنائها، بقدر ما كانت راية احتشد وراءها، وبسبب غموضها، جمع متباين ومتناقض من القوى المستاءة من السياسة التركية أو المتضررة منها.

فإلى جانب الأقلية القومية التي كان يحرّكها الحماس لتأسيس الجماعة العربية

الموحدة المستقلة كبديل للسلطنة وتعويض سياسي حقيقي عنها، جلس ممثلو المصالح الاجتماعية الصغيرة أو الشعوبية الضيقة والطائفية والجهوية الأكثر مناهضة للفكرة العربية القومية وتناقضا معها، ومن ورائهم القوى الدولية المتنافسة الطامحة إلى توسيع مناطق نفوذها، دون أن ننسى التناقضات العميقة والحزازات والمنافسات التي تحف بهذه المصالح الجزئية جميعاً، وتغذي الصراع في ما بينها.

وفي منظور أغلب هؤلاء الممثلين للمصالح المتعددة، لم يكن لزوال السيطرة التركية من قيمة حقيقية إلا بقدر ما يساعد أو سوف يساعد على التحرر بالمطلق من أي سلطة مركزية. وهذا يعني في الظروف القائمة إعادة بناء مناطق النفوذ الشخصية أو الجمعية كإقطاعات خاصة، عائلية أو عشائرية أو طائفية. وفي الوقت الذي كان زعماء الإصلاح يحلمون ببناء دولة الشورى الاسلامية في المنطقة العربية على أنقاض السلطنة الظالمة، كما تصوروها، كان الليبراليون والعلمانيون يرون في زوال هذه السلطنة الفرصة التي لا تعوض للقضاء على السلطة الدينية المنافسة. وفيما كانت الأقليات الدينية تنظر إلى الدولة العربية المنشودة وكأنها التجديد التاريخي للنير الاسلامي كانت الأغلبية المسلمة تتعلق بها كامتداد للسلطة الشرعية والتاريخية. وبسبب هذه التناقضات العميقة المتضمنة فيها كان من الصعب على هذه النسخة الأولى من العقائدية العروبية أن تقاوم طويلاً وألا تسقط بسرعة في الفوضى والاختلاط. وهو ما سوف تترجمه في وقته انتصارات القوات الاستعمارية الفرنسية والانكليزية واحتلالها أقطار المشرق العربي جميعاً.

ويمكن القول إن الوظيفة الرئيسية التي قامت بها هذه الفكرة في طبعتها الأولى المشوّشة، كانت تسهيل عملية الانفصال نفسياً وسياسياً عن السلطنة، وذلك من خلال تقديم بديل مقبول، من العقائدية العثمانية التي بقيت مسيطرة أربعة قرون، والتخفيف من وطأة إخفاق المشروع الاصلاحي الذي كانت تجسده فكرة الجامعة الاسلامية.

بيد أن الهزيمة الكبيرة التي جسّدها انتصار الاستعمار لم تقضِ على الفكرة العربية، بالرغم من أنها قادت إلى انهيار الحركة العربية السياسية الأولى. والسبب في ذلك أن هذه الفكرة كانت تستجيب لحاجات حقيقية، وإذا شئنا تاريخية. فهي التي كانت تقدم أكثر من غيرها، في ضوء شعارات العصر، المرشد الأكثر اتساقا للخروج من الوضع الذي خلّفه زوال الامبراطورية بلحمة جديدة جامعة، والحيلولة دون انتشار التمزق والفوضى الشاملة.

وسوف تستمر تعمل كحامل لأمل جديد ولوعي جديد، هو الذي سيتم تكريسه في اللغة السياسية العربية الحديثة تحت اسم الوعي القومي، الذي يتميز عن الوعي الوطني الجزئي الذي سوف يسود على مستوى النخب الحاكمة المختلفة في الأقطار العربية. ومن خصائص هذا الوعي أنه يؤكد على أن من غير الممكن لأي قطر الخروج من وضعية التبعية والتخلف التاريخي والحضاري الراهنة من دون ضم جهوده إلى الأقطار العربية الأخرى، وبالتالي من دون التفكر ببناء جماعي نطلق عليه اسم المشروع القومي. فمن منظور هذا المشروع الجماعي وحده يمكن لنا، من منطلق هذا الوعي، بلورة رؤية متسقة وتعبئة مشاعر وطنية عميقة وشاملة، وتحديد أهداف تاريخية، وتأمين الوسائل الممكنة لإعادة بناء الشخصية العربية بما يتفق مع معطيات العصر ومعاييره وحاجات الرد على التحديات الكبرى التنموية والتقانية والعلمية.

بالتأكيد لم تنجح الفكرة العربية في القضاء على الفكرة القطرية الوطنية ولا على الفكرة الاسلامية التي سوف تستمر كامنة وراء النظم الوطنية الجديدة. لكن هذه الفكرة الاسلامية قد بدّلت كثيراً من محتواها. فبعد أن كانت عقيدة سياسية اجتماعية، أي حامل دولة، عادت لتتحول، قبل أن تشهد طفرتها المعاصرة الجديدة، إلى حامل هوية دينية وثقافية وأخلاقية فحسب، ولم تعد، خلال حقبة مابين الحربين وحتى فترة متأخرة بعد الاستقلال، المصدر الذي تستمد منه السياسة، كياناً وممارسة، قيمها الجوهرية. وهذا التحول في مفهوم الهوية السياسية، أي العمل على تهميش الاسلام كعنصر تماه سياسي، هو الذي يفسّر كيف سيصبح الدين في ما بعد مصدراً لتكوين عقيدة اجتماعية وحزب سياسي، أي لإضفاء الشرعية على كيان جزئي لا يعبّر إلا عن مصالح وتصورات فريق اجتماعي واحد، بعد أن كان عقيدة جامعة وأمة أو ملّة. وهذا هو المضمون الأساسي للطفرة التي ستشهدها الفكرة الاسلامية في العقود التالية. إن الذي يميز الاسلامية السياسية المعاصرة عن الاسلامية الاصلاحية التي كانت تجعل من إصلاح المجتمع (كدين وأخلاق ونظام قانوني وقضائي وتعليم وأدب ولغة) محور اهتمامها، هو موقفها من السلطة، وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة كقانون دولة هو جوهر هذا الاصلاح السياسي. ولذلك بقدر ما كانت الاسلامية الاصلاحية تركّز على نقد المجتمع والفكر الاسلامي التقليدي، فكر الفقهاء والمتصوفة معاً، تركز الاسلامية السياسية على نقد الدولة والحداثة والأفكار والقيم الأجنبية التي تشرّبها المجتمع. وبقدر ما

ساهم النقد الأول في تجديد الفكر الاسلامي، يطرح الفكر الثاني على المجتمعات العربية، بصورة جذرية ومتفجرة، مسألة السلطة وتجديد مفهوم السياسة، وهو الذي يفسّر تفاقم النزاع حول العلمانية والدينوية.

وقد حصل أمر مشابه من حيث تبدّل المحتوى والوظيفة، لكن في الاتجاه المعاكس، للفكرة العربية. فبعد هزيمتها السياسية وتخلي الدول الجديدة عنها كمحور لهوية سياسية ومرشد لسلطة وطنية، وجميع هذه الدول ولدت تقريبا تحت الاحتلال أو منه، سوف تنكفىء الفكرة العربية عن المجتمع وتلتجىء إلى دوائر المثقفين الذين لم يحتملوا فكرة تمزيق المشرق، وآمنوا من أعماقهم بضرورة العمل على توحيده. وسوف يؤدي هذا الانكفاء في شروط الدخول في الحقبة الاستعمارية وتبدل أطراف الصراع وسياقه، إلى تغيير عميق في طبيعة هذه الفكرة العربية ومضمونها أيضا. ومن ذلك تحول مركز الثقل في شعاراتها واهتمامها من التأكيد على الحقوق العربية السياسية وبلورتها في مواجهة الدولة العثمانية النازعة إلى التتريك، إلى التأكيد على الهوية الثقافية، وإبراز وحدة اللغة والشعور والمصالح بالنسبة الى الشعوب العربية. وحول فكرة وحدة الهوية العربية الثقافية هذه، ومنها، سوف تنمو من جديد وتتبلور فكرة الوحدة العربية كمشروع جديد متميز كليا عن مشروع الاستقلال عن السلطنة العثمانية الذي شكل مضمونها في الحقبة الأولى. فقد طرحت فكرة الوحدة العربية نفسها باعتبارها استراتيجيا جديدة ومشروعاً يستطيع وحده أن يقدم للأقطار العربية المكافحة ضد الاستعمار، ثم المستقلة، أدوات تحقيق أهدافها وبناء نفسها وقوتها. وهكذا سوف تتبلور عقيدة العروبة تحت الاستعمار، ولكن بشكل خاص منذ الاستقلال، كعقيدة قومية معادية أساسا للاستعمار الغربي وللقوى المحافظة أو الاقطاعية المتعاونة معه، كما سوف تردد تياراتها المتعددة، الناصرية والبعثية والحركية، فيما بعد.

إن هذه الطبعة الثانية من القومية العربية التي تشكّل الدعوة إلى الوحدة نواتها العقيدية هي التي سوف تسيطر على الحركة الوطنية العربية في الخمسينيات، وتشكّل العقيدة الملهمة للعديد من الحركات السياسية والسلطات الرسمية، قبل أن تغيّر مرة ثالثة من مضمونها السياسي والاجتماعي بعد دخولها في الأزمة العميقة منذ السبعينيات من هذا القرن. ولا تكمن بذور هذه الأزمة كما يقال عادة في نكسة عام ١٩٦٧، وإنما قبل ذلك في انهيار الوحدة السورية - المصرية، وتفاقم النزاع بين أطراف الحركة القومية العربية بمكوناتها المختلفة، القطرية والسياسية، وفي مقدّمة ذلك الصراع بين الجمهورية العربية

المتحدة والسلطة الثورية الجديدة في العراق (تموز / يوليو ١٩٥٨)، ثم التعثر في حسم الحرب الأهلية في اليمن وتحولها إلى حرب عربية - عربية بعد دخول العربية السعودية فيها بكل ثقلها. لقد بدأت الأزمة الفعلية عندما أصبح من الواضح أن ما تراهن عليه الحركة الوطنية العربية، ويمثل محرّكها الأكبر، أعني مبدأ تحقيق الوحدة، قد وصل إلى مأزق تاريخي واضح، وأن فكرة الوحدة قد أصبحت شعاراً يُستخدم لتغطية عملية ترسيخ الدول والأنظمة القطرية.

لكن تجديد الفكرة العربية وتحولها من مطالبة بالاعتراف بالذاتية الثقافية إلى مطالبة بالوحدة السياسية للأقطار العربية لم يكن عملية سهلة ولا بسيطة، كما يبدو لنا اليوم بعد مرور الوقت. وقد كان على دعاتها أن يناضلوا في الوقت نفسه من أجل تعميق المفهوم الجديد لهذه القومية العربية من كل النواحي العقائدية والسياسية والأخلاقية، وكذلك ضد النزعات القومية القطرية أو المحلية التي بدأت تنمو ويشتد عودها، سواء بسبب دعم الدول الاستعمارية لها أو بسبب بروز التنافس والمنازعة بين أطراف النخب العربية المحلية، وسعيها، كلّ على حدة، إلى بناء مناطق نفوذها الخاصة أو التاريخية. وسوف تدفع متطلبات الكفاح ضد الاستعمار في مرحلة لاحقة إلى تدعيم هذه القومية القطرية أكثر من قبل نتيجة ما اقتضاه هذا الكفاح من ضرورة بناء العاطفة الوطنية المرتبطة بالدفاع عن الموطن والتراب الاقليمي، وما ارتبط به من تأكيد على تحرير الدولة القطرية واستقلالها. إن تركيز الحركات الوطنية العربية أهدافها على انتزاع السيادة للدولة القطرية من السلطة الاستعمارية لم يكن يحتاج إلى بناء عاطفة وطنية محلية متميزة فحسب، ولكنه كان يستدعي كذلك الدفاع عن مفهوم الدولة القطرية وتأكيد شرعيتها، ولو لم يكن ذلك في وجه الدول القطرية العربية الأخرى. بيد أن هذا التأكيد قد وضع الفكرة القومية العربية في سباق مع الزمن، وسحب من تحت أقدامها البساط، فأصبحت هدفاً بعيداً أو غير مباشر لا يمكن التفكير بتحقيقه قبل التخلص في كل قطر عربي على حدة من السيطرة الاستعمارية. لكن كيف سيكون من الممكن تأكيد وجود الأمة العربية الواحدة، في الوقت الذي كان الواقع التاريخي يظهر فيه تكاثر الدول القطرية وانبعاثها، كما لم يحصل من قبل؟ وكيف سيكون من الممكن الحفاظ على الحد الأدنى من الصدقية لفكرة هذه القومية الجامعة في الوقت الذي كان مستقبل الكفاح ضد السلطة الاجنبية يرتبط أكثر فأكثر بتعبئة الوطنية القطرية الخاصة وتعميق الشعور والولاء القطريين؟

هذه هي المهمة التي تصدى لها مفكرو القومية العربية، وفي مقدمتهم **ساطع الحصري** (١٨٨٠-١٩٦٩) الذي تنقّل بين العديد من الجمعيات الوطنية العربية، التي ظهرت في ظل السلطنة العثمانية، وصار عضواً بارزاً في جمعية اللامركزية التي كانت تطالب بنوع من الحكم الذاتي للعرب داخل إطار الامبراطورية، قبل أن يصبح أحد أكبر المدافعين عن فكرة الاستقلال العربي الناجز. وقد تقلّد الحصري منصب وزير الثقافة في حكومة فيصل الأول الذي تُوِّج ملكاً على أول دولة نشأت في سوريا بعد استقلال العرب عن الأتراك عام ١٩٢١، وعمل بعد ذلك مديراً عاماً للتعليم في حكومة رشيد عالي الكيلاني المعادية لبريطانيا، التي تشكّلت إثر انقلاب عام ١٩٤٠-١٩٤١في العراق. ولا شك أن الحصري هو الفيلسوف الحقيقي الأول للفكرة العربية القومية، وهو أول من أعطى لمفهوم الأمة العربية مضموناً حديثاً وواضحاً متميزاً عن مفهوم الجماعة الدينية، وخالياً من دلالاتها. وهو المضمون الذي سوف تستفيد منه الحركة العربية في العقود التالية وتحافظ عليه، وربما جزئياً حتى يومنا هذا. كما أن اتساع أفق نظرته قد ساعده على تجاوز المفهوم الأقوامي الضيق المرتبط بالموطن الصغير أو رهين المكان، وأتاح له أن ينظر إلى مسألة الأمة نظرة حضارية ومنفتحة قومياً وعالمياً. وهكذا ركّز الحصري على عوامل اللغة والثقافة والتاريخ بالدرجة الأولى، ولم يعر اهتماماً كبيراً لعوامل الجنسية أو الانتماء الأقوامي الأصلي، أو لم يجعل منها شرطاً من شروط تكوين الأمة. كما لم يعر اهتماماً كبيراً للعوامل الدينية أو الطائفية التي كانت إحدى مشاغل الحركة الوطنية في المشرق. وهذا المفهوم المتقدم والانساني هو الذي أتاح له أن يخرج الفكرة العربية من انغلاقها المشرقي القديم ويفتحها على المغرب العربي. ويعتبر الحصري أن الأقطار الناطقة بالعربية تشكّل جزءاً من أمة واحدة، وذلك مهما كان عدد الدول ومهما كانت الاعلام التي ترفرف على المباني الحكومية، ومهما كانت طبيعة الحدود السياسية التي تفصل بين هذه الأقطار.

وقد اعتبر الحصري أن هذه الحدود السياسية ليست إلا جزءاً من الإرث الاستعماري ولا تعكس أية خصوصيات أو تمايزات قومية مشروعة، أو يستحيل تجاوزها بين الشعوب العربية. فهي جزء من استراتيجيا السيطرة الاستعمارية القائمة على التفرقة. ومن هذا المنظور رفض الفكر القومي أن يعترف بأن الدول العربية الراهنة تؤلف دولا قومية متميزة وتعبّر عن إرادات قومية خاصة ومتكونة، ونظر إليها على أنها من نتائج سياسات التقسيم والتفريق الاستعماري بين أبناء الشعب الواحد. فهي ثمرة اتفاقات ومعاهدات فرضتها

الدول القوية التي تقاسمت العالم العربي بقصد السيطرة عليه. وليس المصريون والعراقيون والمغاربة وغيرهم من العرب إلا أغصان شجرة أو أمة واحدة.

وقد وجّه الحصري نقداً لاذعاً للفكرة القومية – القطرية، وقارن بين ما تدعو إليه الفكرة القومية العربية وما تنطوي عليه الدعوات القطرية. ولكن هذا لم يمنعه من الاعتراف بالخصوصيات والمشاعر الوطنية المحلية. فلأبناء مصر، كما يقول، الحق في الاعتزاز بأمجاد الحضارة المصرية العريقة، كما هو الأمر بالنسبة الى أبناء الأقطار العربية الأخرى التي تستطيع، من دون أي تحفظ، الافتخار بالحضارة التي قامت في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء الوطن العربي منذ فجر التاريخ. ولا يتناقض هذا مع الدعوة العربية. ذلك أن العروبة ليست جزءاً من الماضي المحنط، ولكنها تعبير عن طموح الحاضر وعن الأمل بالمستقبل الزاهر والنزوع نحو الانجاز العلمي والحضاري المشترك. إنها، كما يقول، قومية عصرية تتدفق حيوية منذ أن استيقظت من سباتها العميق(٢٤).

وبعكس ما هو شائع، لم يقتصر التأكيد على أهمية الوحدة بين الأقطار العربية على منطقة الهلال الخصيب. لقد كانت هذه الأفكار وغيرها مشتركة لدى مثقفين ينتمون إلى أقطار عربية مختلفة، ولهم أصول وحساسيات جماعية دينية أو جهوية متباينة. ففي الفترة نفسها التي كتب فيها ساطع الحصري أفكاره، كتب **مكرم عبيد** (١٨٨٩–١٩٦١) وهو الممثل البارز للانتلجنسيا القبطية في مصر، وأمين عام حزب الوفد الذي شارك في المفاوضات التي أدّت إلى توقيع المعاهدة المصرية الانكليزية لعام ١٩٣٦، يبرر الخيار العروبي في الفترة نفسها قائلا : إن تاريخ العروبة يتكوّن من حلقات متتالية تؤلف سلسلة مترابطة. واننا لو اعتبرنا علاقة اللغة والثقافة العربية التي هي في هذه الأقطار أقوى من مثيلاتها في أي من أقطار العالم الأخرى، والتسامح الديني الذي نشأ وازدهر ولا يزال قائما إلى اليوم بين مختلف الطوائف والديانات في جميع الأقطار العربية فسوف ندرك أن القول بأن المصريين عرب ليست عبارة وهمية، ولكنها تعبّر عن الوشائج التي لم تستطع

---

(٢٤) انظر : ساطع الحصري [أبو خلدون]، **العروبة أولاً**، ط ٤ (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦١).

وقد ترك الحصري كتباً كثيرة أخرى لعلّ أهمها : ساطع الحصري [أبو خلدون] : **ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات** (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، **وآراء وأحاديث في الوطنية والقومية** (القاهرة : مطبعة الرسالة، ١٩٤٤).

الحدود الجغرافية أن تقطعها، ولا استطاعت الأطماع السياسية أن تقضي عليها، بالرغم من الوسائل التي استخدمتها لتقسيم الأقطار العربية ولانتزاع فكرة العروبة من قلوب أبنائها وتشتيت واضطهاد المناضلين لتحقيق الوحدة العربية. ويستنتج مكرم عبيد من ذلك أن الوحدة العربية حقيقة وواقع قائم، ولكنها تحتاج إلى التنظيم. أما الهدف الذي يعطيه لهذه الوحدة وهذا التنظيم الوحدوي فهو تكوين جبهة مقاومة للاستعمار، وتأمين الحماية للشعوب، وتنمية الموارد الاقتصادية، وتشجيع الانتاج المحلي، وتطوير التبادل في المنافع وتنسيق العلاقات. ولا بد لذلك كله من أن يؤدي إلى الالتفاف حول مثل عليا مشتركة، ويزيد من امكانيات التفاهم بين الجميع. فالهدف الأخير بالنسبة الى مكرم عبيد هو تكوين **تكتل واحد**، وجعل البلاد العربية أقطاراً تضمّها جامعة قومية أو وطن أكبر يتفرّع إلى أوطان صغرى يتمتع كل منها بشخصيته، ولكنها تظل متحدة من حيث خصائصها القومية العامة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالوطن الأكبر[٢٥].

وهذا التصور نفسه لأمة عربية واحدة ومتعددة معاً سوف نلتقيه في المغرب العربي أيضا، حتى لو أن مشكلة علمنة مفهوم العروبة لم تطرح بالصورة ذاتها وبالحدّة نفسها. فبالنسبة الى مصالي (موصلي) الحاج الذي لعب دوراً بارزاً في ولادة الحركة الوطنية الجزائرية الحديثة كانت الوحدة العربية تبدو حقيقة راهنة وتاريخية منذ الآن، حيث كتب عام ١٩٣٩ في مجلة شكيب أرسلان يعبّر عن ايمانه بمستقبل العرب الذين «يحتلون وحدهم نصف الدائرة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط، ويطلون على المحيط الأطلسي من جانب وعلى المحيط الهندي من جانب أخر»[٢٦]. وهو التصوّر الذي لايزال قائماً إلى اليوم.

وسواء جاء الحديث عن مغرب متعدد الأطراف أو عن مغرب عربي موحّد وواحد، فإن الوطنيين المغاربة كانوا يؤمنون جميعاً بالأمة العربية ذات الأقطار المتعددة أو بأسرة

---

(٢٥) **المكرميات : مجموعة من خطب وبيانات ومقالات مكرم عبيد من فجر الثورة الى اليوم**، تقديم أحمد قاسم جودة (القاهرة : [د.ن.]، ١٩٤٤)، ص ١٤٧ - ١٥٠، و Anouar Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, collection politique; 39 (Paris : Seuil, 1970), p. 211.

(٢٦) Benjamin Stora, *Messali Hadj, 1898 - 1974* (Paris : [Sycomore], 1982), p. 110.

وحول شكيب أرسلان ونشاطه في المغرب، خاصة علاقته مع مصالي الحاج، انظر : Juliette Bessis, «Chekib Arsalane et les mouvements nationalistes au Maghreb,» *Revue historique*, no. 526 (avril - juin 1978).

عربية واحدة. إن الفكرة الأساسية التي تستدعي التنويه هي البساطة والسهولة التي حاول فيها القوميون العرب العاملون في إطار حركات قطرية مكافحة من أجل الاستقلال حل مشكلة الوحدة والتعدد في الوطن العربي. فلم يكن القول بوجود أمة عربية واحدة يبدو متناقضا مع الاعتراف بالوطنيات الخاصة، سواء اعتبر البعض أن هذه التعددية الكيانية مفروضة من الخارج، كما يعتقد القوميون العرب الجذريون، أو أنها ثمرة الخصوصيات المحلية والقطرية في إطار الانتماء الواحد، أو أنها نتيجة التخلف والتقهقر التاريخي وما ارتبط به من تقوقع إقليمي. ومن هذا المنطلق كان الكثير من الوطنيين العرب، في المغرب أكثر مما كان عليه الحال في المشرق ربما، لا يترددون في استخدام عبارة الأمة العربية إلى جانب الأمة التونسية أو الجزائرية أو المغربية.

هذا ما نجده بشكل واسع مثلا عند وطني مغربي كبير هو علال الفاسي الذي لم يمنعه دفاعه الدائم عن فكرة المغرب العربي ووحدته من الحديث عن الروابط السحيقة التاريخية التي تجمع بين المغاربة وبين العرب الاخرين. وقد اعتبر علال الفاسي، كما لو كان قد تنبأ بما يدور من نقاشات اليوم في الموضوع نفسه، أن وحدة المغرب العربي ليست بديلا عن الوحدة العربية ولكنها خطوة على طريقها وعاملاً من عوامل تدعيم العلاقات بين العرب الذين يحلمون في كل مكان بوحدة قوية ودائمة(٢٧).

ويظهر المؤتمر الأول للمغرب العربي الذي عقد في القاهرة يوم ١٥ شباط / فبراير ١٩٤٧، ومكتب المغرب العربي الذي نجم عنه، المناخ السياسي العام الذي كان سائدا في الوطن العربي في تلك الحقبة، والأفكار التي كانت تشغل النخبة العربية، كما يظهر الدور الذي كانت تلعبه القاهرة كمركز لالتقاء الوطنيين العرب المنتمين إلى مختلف الأقطار(٢٨).

والواقع أن العروبة لم تكن قد تجاوزت بعد في ذلك الوقت مستوى المفهوم العام الذي يختلط فيه مفهوم الهوية الثقافية والانتماء إلى دائرة حضارية تاريخية ودينية واحدة والنسب القومي. ولم تكن قد اتخذت طابع العقيدة السياسية الطامحة إلى تكوين مصدر القيم والمبادىء المؤسسة للدولة. أي لم تكن قد تطابقت فيها الهوية الثقافية والهوية

---

(٢٧) علاّل الفاسي، معركة الحاضر والمستقبل (الرباط : ١٩٦٤)، ص ١٠٢ — ١٠٤.

(٢٨) انظر : الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، و Mostafa Lacheraf, *L'Algérie : Nation et société* (Paris : Maspéro, ©1965).

السياسية. ولذلك كان من الممكن الحديث عن أمة عربية واحدة ودول عربية متعددة دون أن يثير ذلك أية مطالب سياسية مباشرة تتعلق بضرورة التوحيد وتجاوز التعددية الكيانية. كان الاعتقاد قوياً لدى هذا الجيل بأن سير هذه الدول نحو الوحدة سير حتمي، وأنها لا يمكن أن تكون بأي شكل من الأشكال عثرة أمام التطور الوحدوي. وهذا يفسّر كذلك لماذا لم تشعر الحركات الوطنية التي كانت تجعل من العروبة مرجعاً ثقافياً وأقواميا بالحاجة الملحة إلى تكوين حركة عربية واحدة تتجاوز الأقطار وتتيح العمل على مستوى الوطن العربي بأكمله. وهو يفسّر كذلك غياب التأمل في إخفاق محاولات التنسيق التي ظهرت في المغرب العربي قبل مؤتمر الصومام وبعده، والانقسام الخطير الذي أصاب الحركة العربية في المشرق منذ الأيام الأولى للانفصال عن الأتراك.

لكن ترسيخ الحدود السياسية والإدارية – الذي كرّسته أو ساهمت فيه السيطرة الاستعمارية دون شك – لن يتأخر عن فرض التصوّر القطري كواقع وكمصدر استراتيجيا ممكنة للتعامل بين الأقطار العربية، خاصة وأن هذه الحدود تبدو صعبة التجاوز في الحسابات السياسية الداخلية والخارجية. وقد أدى ترسيخ الكيانات شيئاً فشيئاً إلى إعادة بناء القوى والتوازنات الاجتماعية داخل كل قطر على أساس إطار السلطة والدولة الجديدة، كما أدّى إلى تغيير الأهداف والقيم والبرامج السياسية للحركات المختلفة أيضا، وأفرز عقائديات ومذاهب جديدة احتل فيها الدفاع عن القطر أو التعلق به المرتبة الأولى في سلم الاهتمامات والتربية السياسية. وبدل أن تستملك العقيدة القومية العربية العقائد القطرية الأخرى استطاعت هذه العقائد الأخيرة أن تستخدم في الكثير من الحالات العروبة لإعطاء نفسها الشرعية والظهور بمظهر الجزء التابع للكل والأداة الضرورية لتحقيق القيم والأهداف العليا العربية والاسلامية. وهذا التغير في تفكير الحركات الوطنية العربية وأهدافها ومصيرها هو الذي يفسّر كيف تمّ التخلي بسرعة عن العقائدية الاسلامية ذات النزوع العالمي والفقهي، وتمّ استبدالها في عموم الوطن العربي بعقائديات قومية – قطرية تعكس بصورة أفضل حركة التفكك العامة التي كانت تعيشها الدولة الامبراطورية والجماعة العربية التقليدية ، كما تعكس نشوء التحالفات المحلية الجديدة التي جمعت بين مصالح متنافرة، ووضعت في إطار واحد الفئات الاجتماعية الاقتصادية والتضامنات العصبوية الضيقة للجماعات العشائرية والعائلية والطائفية، وعملت على خلط التصورات الدينية والعلمانية، الوطنية أو الليبرالية، المنتشرة في أوساط الطبقة الوسطى الصاعدة.

لكن حتى قبل ذلك، لم يكن الاجماع كاملاً في ما يتعلق بالتأكيد على العروبة كإطار للانتماء التاريخي والثقافي وكمرجعية عامة. ولم يخل الأمر من وجود نزعات منافسة ومناقضة لعبت دوراً قوياً في إضعاف فاعلية الدعوة العربية (في المشرق)، والعربية الاسلامية (في المغرب). ومن بين هذه العقائديات الجزئية التي كانت تنزع إلى أن تشكّل رؤية موجّهة، أو ملهمة، لحركة وطنية اجتماعية مركبة، أو لما يشبه «القومية» المنافسة للفكرة العربية، يمكن الإشارة إلى النزعة الفينيقية التي دافع عنها شارل قرم وميشيل شيحا وسعيد عقل، وجعلوا منها المرجع الأساسي لحضارة خاصة ليس لها أي علاقة بالحضارة «البدوية» التي جاء بها العرب(٢٩).

وقد انتشرت النزعة الفينيقية وسخّرت لخدمة هدف بناء الدولة والجماعة المحلية في لبنان بشكل رئيسي، وجزئياً في تونس التي كانت تفتخر في ظل البورقيبية بالانتساب إلى قرطاجة، أكثر من افتخارها بالانتساب إلى مكة أو المدينة.

ومنها القومية السورية التي تكلم فيها شكري غانم وجورج سمنة(٣٠). ومنها أيضا القومية السورية الاجتماعية التي تزعّم الدعوة اليها أنطون سعادة، التي دافعت عن فكرة وجود أمة سورية أبدية تضم الشعوب التابعة لمنطقة سورية الطبيعية أو بلاد الشام والهلال الخصيب، والتي تتمتع في نظر أصحاب هذه العقيدة بخصائص ومزايا تختلف عن بقية الشعوب العربية «البدوية»، والتي استمرت قبل الاسلام وبعده وحافظت على هويتها الخاصة(٣١). ومنها كذلك القومية أو الهوية المتوسطية التي دافع عنها طه حسين(٣٢). أو الفكرة الفرعونية التي حاول أن ينشرها العديد من المفكرين المصريين التي عبّر عنها سلامة موسى في تأكيده أن المصريين يؤلفون عائلة واحدة تعيش منذ عشرة آلاف سنة في هذا الوادي، وليس فيهم مصري واحد لا يختلط دمه بقطرة من دم رمسيس أو خوفو أو أخناتون(٣٣).

وعلى غرار سلامة موسى يفسّر محمد حسين هيكل تواصل الهوية والشخصية

---

(٢٩) انظر على سبيل المثال: الخازن، **دفاعاً عن استقلال لبنان القانوني والتشريعي** (بيروت: ١٩١٠).

(٣٠) جورج سمنة، **سورية** (باريس: ١٩٢١). (بالفرنسية).

(٣١) أنطون سعادة، **الآثار الكاملة**، ٣ ج (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٥ - ١٩٧٨).

(٣٢) انظر: Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, p. 141.

(٣٣) أحمد أبو مصطفى، **تطور الايديولوجية السياسية في مصر الحديثة** (القاهرة: ١٩٧٣).

المصرية عبر التاريخ، وبالرغم من تبدل الثقافة، بوجود ما يمكن أن نسميه الغريزة القومية القوية. وقوة هذه الغريزة ناجمة عن ضخامة العوائق الصحراوية والمائية التي تفصل مصر عن كل ما يحيط بها، ويجعل من الصعب على الآخرين من جيرانها النفوذ إليها. فعلى هذه العزلة يمكن أن تراهن مصر أو ينبغي أن تراهن في تعميق شعور الانتماء للدولة والتكون كقومية مستقلة(٣٤).

لكن سرعان ما ستظهر هذه المذاهب التي كانت تستقي عناصرها من الخيال والتأمل في الماضي أكثر مما تستند إلى حقائق اجتماعية وإنسانية معاشة، عجزها عن تعبئة الشعوب وتنمية شعور الولاء للدولة والقانون، وهو المطلوب من أي فكرة قومية. وسوف تتراجع عن مواقعها أمام عقائديات قطرية أكثر حداثة وعقلانية، تستلهم بشكل أساسي المفهوم الليبرالي الذي يؤكد على أهمية الانتماء إلى قِيَم ونظم سياسية معينة أكثر ممّا يشر بالوحدة أو يحيل إلى تراث ثقافي وتاريخي ماض. ولعل أكثر هذه العقائد القومية تماسكاً القومية المصرية التي صبّت فيها كل تيارات الحركة الوطنية التي نجت من هزيمة ثورة ١٩١٩.

وبالرغم من أن زعماء الفكرة القومية - القطرية أمثال أحمد لطفي السيد لم يتخلوا عن تأكيد وجود شخصية محلية متميزة قائمة على قدرة مصر الاستثنائية على هضم جميع الشعوب التي احتلتها أو وفدت إليها، وصهرها في بوتقتها الخاصة وإخضاعها لقيمها، وجعلها جزءاً منها، إلا أن مركز الثقل في المذهب القومي الجديد أصبح يشير، هنا كما في بقية الأقطار العربية، إلى أهمية خلق روح المواطنة والالتزام بالقوانين وتأمين المشاركة السياسية من خلال نظام نيابي انتخابي. إن الأمة تمثّل في فكر لطفي السيد، الزعيم الفكري لهذا التوجّه من دون شك، وحدة من المصالح، وتتجسّد في الاقتراع العام أكثر مما تحيل إلى أصل ثقافي أو تاريخي أو ديني. فهذه المصالح، بعكس القيم والمعتقدات والأفكار والتواريخ، لا يمكن أن تختلط بمصالح الدول الأخرى، سواء أكانت الدولة دولة الخلافة، (إشارة إلى رفض الانتماء الاسلامي المرتبط بتركيا في ذلك الوقت) أو أي دولة من الدول العربية الأخرى (إشارة إلى رفض الدعوة القومية العربية)(٣٥).

---

(٣٤) قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ - ١٩٣٦**، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٣٥) أحمد لطفي السيد في : **الجريدة** ، ١٩١٣/١/٢، و Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, p. 170.

لقد جاء اللجوء إلى المذهب الليبرالي، بما يتميز به من تركيز على الحريات التي ترتبط رعايتها بالدولة، وما يشير إليه من مشاعر التعاقد بين مواطنين أكثر من التذكير بجماعة تاريخية متواصلة، ليسعف الاستراتيجيا القطرية ويضفي الشرعية المفقودة على دولة الاستقلال العربية في مواجهة الشرعية التاريخية والثقافية للجماعة التي تراهن على توظيفها الاستراتيجيا الوحدوية. ولذلك لن يكون من قبيل الصدفة أن يترافق التراجع عن هذا المذهب الليبرالي في الخمسينيات والستينيات بعودة الحياة إلى الفكرة العربية كمصدر أخير لتأمين مثل هذه الشرعية للدولة القطرية. وهكذا سوف تشهد هذه الحقبة النجاح الأكبر لمذهب القومية العربية الذي استطاع أن يهزم في آسيا العربية أولاً ثم في بقية أقطار الوطن العربي، أي مذهب قومي آخر كان ينافسه على بلورة مشاعر الولاء الجماعي. وهذا هو الذي يفسّر استمرار الشعور بوجود الجماعة العربية الواحدة حتى الآن والارتباط داخل كل قطر من الأقطار بين الهوية المحلية والهوية العربية، بحيث أصبح من المستحيل فيها استخدام كلمة الأمة دون التفكير بصفة العربية، كما يفسر التمييز الذي استقر عليه الحال في اللغة السياسية المعاصرة بين معنى الجنسية أو التابعية ومعنى القومية، ومن وراء ذلك النزوع العميق والمستمر في هذه المنطقة إلى الوحدة والاتحاد.

والواقع أنه بالرغم من أن الفكرة القومية العربية في طبعتها الأولى قد خسرت المعركة الكبرى لميلاد الوطن العربي، فإنها ظلّت ترخي بظلها على مجموعة الوطنيات الجديدة الناشئة وتشكل مركز تراجع وحماية لها سواء في ما كانت توحي به من شرعية بعيدة، أو في ما تحث عليه من التضامن العملي بين الأقطار العربية. فكان من الطبيعي إذن أن يتجلى ضعف هذه الوطنيات القطرية، في كل مرة تتعرض فيها لأزمة حقيقية، إلى إعادة الاعتبار للعقائدية العروبية التي بقيت تنمو بصمت تحت الأرض، وتتردد كلازمة من حقبة إلى أخرى، قبل أن تصبح في الخمسينيات مرة ثانية العقائدية الوطنية الأولى في الوطن العربي.

والنتيجة أن تغلغل مفاهيم القومية والحرية والفردية الحديثة في الوعي والفكر العربيين قد عمل على تدمير الأساس التقليدي الذي كانت تقوم عليه صورة الهوية القديمة كانتماء لجماعة دينية مثلما قوّض الشعور السابق بالولاء للسلطة الامبراطورية. لكن الشعور القومي لم يكن قد وصل إلى مرحلة كافية من النضج الذي يسمح بأن تنحسر هذه الامبراطورية عن وطن عربي موحّد أو عن تكتل منظم أو جماعة واحدة، كما أن الشروط

الذاتية والموضوعية لم تكن كافية أو مكتملة حتى تمكّن الأقطار المستقلة من توليد المؤسسات الوطنية الجديدة القادرة على الحلول محل المؤسسة السياسية القديمة في استقطاب الولاء الجماعي وبلورته، أي من بناء وطنية قطرية عميقة وصلبة. فلم يكن هناك ما يمنع الدولة القطرية الناشئة من أن تتحول إلى حامل فعلي وناجع لقومية نشيطة، لو لم تقع منذ البداية في قبضة السلطة الاستعمارية، ولو لم تظل في أغلب الأحيان صنيعتها المباشرة. والحال أنها كانت تجسد، بما هي دولة استعمارية (عكس وطنية)، النفي الصريح للهوية الوطنية. وهكذا لم يكن هناك قطب واضح يسمح بتحديد خيار واحد أو جامع في ما يتعلق بتصور الهوية الجديدة، أي بإعادة تركيب ناجحة للعناصر التكوينية التي تقوم عليها الهوية، كحقيقة مجتمعية ملموسة. ونعني بهذه العناصر التكوينية في حالة العرب : الاسلام كمرجعية دينية وأخلاقية، والعروبة كواقع اجتماعي وثقافي ولغوي، والخصوصيات الإقليمية المعبّرة عن التنوعات والتمايزات الثقافية أو الجغرافية أو المذهبية.

لقد أدى تفكك الدولة التقليدية إلى دمار نظام القيم السائد، ومن ورائه شبكات التضامن الجماعية أو الوطنية المعتمدة عليه. وبقدر ما أدّى إلى انهيار العقيدة الاجتماعية القديمة ترك الشخصية الجماعية من دون اسم، أي فجّر أزمة هوية عامة، وأثار مشكلة المعايير المنظمة والأسلوب الذي سيتم على أساسه التوجّه الجماعي في التاريخ. وفي غياب مثل هذا التصور، والنظام القيمي والفكري الجديد الذي يحظى بالحد الأدنى من الاتساق والعمق، لم يكن من الممكن لهذه الجماعات المحلية أو الأقوامية أن تموضع نفسها وتعين مواقعها الجديدة إلا بالاستناد إلى العوامل الملموسة والقريبة المتناول والادراك، أي تلك التي لا تحتاج في وجودها إلى اتفاق أو وعي تاريخي شامل، أعني تنافس العصبيات الجزئية الطبيعية أو الجهوية أو الطائفية، وما يمكن أن ينجم عنه من التقاء عفوي للمصالح الخاصة أو للتآلفات الوقتية، وهي العوامل التي أعاد تكوينها الوضع الاستعماري الجديد، والتي كانت تتبدّل بالضرورة مع تبدل الظروف والأوضاع.

وفي سياق هذه التجربة الجديدة العملية، تجربة الدولة والهيمنة الخارجية، سوف ينشأ ويترسخ شيئا فشيئا نظام القيم الجديد الذي ستقع عليه مهمة إعادة تركيب مفهوم الهوية وربط الشخصية المادية الملموسة بالمتحولات التاريخية والجيوسياسية. وليس من الغريب أن يكون العنصر الغالب والمتغلب في هذا المفهوم هو ذاك الذي كان يتماشى بصورة أكبر مع ميزان القوى القائم، ويستجيب بشكل أفضل لتحولات الجغرافيا السياسية

وتقلبات الوقائع التاريخية، أي الذي يتماشى مع حاجات النظام الاستعماري والاستعماري الجديد، ويجسّد تفكك الجماعة الكبرى، والمقصود بالطبع عنصر الخصوصية الجزئية أو المحلية: الجهوية أو العشائرية أو الدينية أو الطائفية، وذلك حسب تيسرها.

لقد تعرّضت الهوية – أو صورة العربي الجماعية عن ذاته ورؤيته لاتجاه واستراتيجية إعادة بناء شخصيته التاريخية – لقطيعة داخلية وتبدل فجائي. وصارت العناصر التكوينية الثلاثة التي كانت تبدو منذ قرن، وكأنها مستحيلة الانحلال والانفراط، بل لا قوام لواحدها من دون الآخر، أي مثالا للتناغم والانسجام الكوني، رمزا للتعارض والتناقض والتنافر. فأصبح من غير الممكن والمقبول والمنطقي أن يكون المرء مصرياً وعربياً ومسلماً في الوقت نفسه، ولا بد له من الاختيار بين هذه العناصر الثلاثة. لقد أصبح الواقع المجتمعي التاريخي ذاته يبدو شاذا أو نشازا صعب الاحتمال، ولا بد من تغييره.

كان اتساق الشخصية التقليدية ووعيها وحدتها يقومان على تصور للهوية، يحتل المرجع الاسلامي فيه المركز الأول في نظام القيم والعناصر التكوينية والمفاهيم الكبرى المنظمة للسلوك الفردي والجمعي، بينما يحتل عنصر الخصوصية: الثقافية أو الجهوية أو العشائرية أو الأقوامية التي لا تشارك في تكوين النظام الاجتماعي إلا بوصفها مصدراً للتضامنات الجزئية والقيم الفلكلورية، المركز الثاني. أما الإحالة إلى العربية كنظام من الدلالات النسبية واللغوية والأدبية فلم تكن تحتل في الواقع إلا المركز الثالث، وبالارتباط بالمرجع الديني، وباعتبارها تعبيراً عن الانتماء إلى لغة وثقافة نظرية تشكّل وعاءاً ضرورياً للتداول الصحيح للقيم الاسلامية. هذا هو النظام التراتبي لتصور الهوية الذي ضمن خلال قرون عديدة تماسك بنيان الجماعة العربية واتساق تصورها لذاتها. و هو الذي تمّ قلبه مع الدخول في العصر الحديث وتفكّك السلطنة الاسلامية ونشوء الاستعمار وما رافقه من تقسيم وإعادة توزيع للفضاء السياسي العربي والاسلامي. وكان يكفي تنحية الاسلام كعنصر أول مركزي في بناء مفهوم الهوية السياسية حتى تبرز الخصوصيات الجزئية إلى السطح وتتحول إلى مرتكز لهوية جديدة قيد الإنشاء. لكن التنافر الشديد الذي يميّز بنية هذه العناصر الخصوصية سوف يشكّل عائقاً كبيراً أمام نجاحها في تأسيس هوية سياسية فاعلة، أي مرجعية سياسية مقنّعة ومتسقة بما فيه الكفاية حتى ترد على حاجات بناء الدولة وتسيير السلطة الحديثة. وفي مواجهة هذا التنافر، وكوسيلة لتجاوزه، سوف تستمر نزعة تصعيد الهوية، أي استمرار الشعور الأساسي بالانتماء إلى العشيرة والقرية والمحلة والطائفة،

وتجاوزه في الوقت نفسه في خطاب الهوية القومي أو الوطني، العربي أو الاسلامي، وذلك تبعاً للحالات والظروف التاريخية.

وهكذا، إذا كانت الحقبة الاستعمارية قد واكبت تفكك مفهوم الهوية وتناثر عناصرها الرئيسية في كل اتجاه، أي فقدانها للزمانية الواحدة، إسلامية كانت أم عربية أم انتروبولوجية، فإن حقبة الاستقلال لم تستطع أن تحسم التناقض والنزاع بين تفعيل وإعادة انتاج الخصوصيات الجزئية وتعميق الايمان الموازي بضرورة تعميق الانتماءات الشمولية الوطنية أو القومية أو الدينية. ولهذا سوف تظل أزمة الهوية السياسية مستمرة، وسوف يستمر التنافس بين عناصر الشخصية الوطنية قائماً والتراتب متقلباً حسب تقلب الظروف التاريخية والاجتماعية. لكن لا يعني هذا الاخفاق في انتاج تصوّر ثابت ومتسق للهوية يقود إلى استقرارها واتساقها التاريخيين، أن هذه العناصر قد فقدت قدرتها على التأثير. فالواقع أن انهيار التوازن سوف يتيح لكل العناصر التكوينية فرصة أكبر للنمو المتحرر من كل ضغط أو قاعدة، مفاقماً بشكل مستمر من أزمة الهوية هذه، بالرغم ممّا كان يقدمه من أدوات جديدة لمواجهة الغزو الخارجي. فبقدر ما كان يعمّق التناقضات والاختلالات الذاتية وعدم الانسجام، كان هذا النمو يضاعف من انعدام القدرة على السيطرة على المصير ويزيد من فرص تحكّم السلطة الاستعمارية بالجماعة الوطنية. وكانت زيادة هذا التحكّم الاستعماري وتحولها إلى مركز التوازن الأول والاجباري لمجموع النظام الاجتماعي يقلّل بدوره بشكل أكبر من قدرة الجماعات المشتتة على تجاوز تناقضاتها والتوصل إلى رؤية مشتركة ومتسقة تجمع بين عناصر الشخصية الجماعية في ترتيب جديد، أي تبدع الوعي القومي وتدفع به إلى الاستقرار، وتسمح لجميع الأجزاء بأن تنمو معاً، وفي الاتجاه نفسه، بدل أن تنمو في حركة تجاهل متبادل أو تنابذ أو عداء. وهذا يفسر لماذا لم يكن من الممكن نشوء حركة قومية ووطنية شاملة وقوية في العديد من الأقطار العربية، وبالتالي لماذا اتخذ الكفاح ضد الاستعمار صورة رد الفعل المشتت والموزع حسب المناطق والعشائر والطوائف . فلم يكن من الممكن في إطار الموقع الذي كانت تحتله السلطة الاستعمارية، والدور الذي تلعبه في التوازن العام نمو الشروط الملائمة لإعادة بناء الشخصية وتحقيق وحدة التصور الجماعي للهوية وإعادة تبديل مركز التوازن داخل تركيبة العناصر التكوينية. ولن يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وتجاوز أزمة الهوية الأولى التي ولّدها زوال الامبراطورية وتفكّك الجماعة الكبرى إلا من خلال الكفاح المترابط ضد الاستعمار،

وعلى أرضية مواجهته والتحرر منه. هكذا صار الكفاح الوطني نفسه، والقيمة التاريخية الجديدة المستمدة منه، أعني الاستقلال، البوتقة التي سيجري فيها من جديد صهر عناصر الشخصية، والإطار الذي سينشأ من خلاله، وبفضله التركيب والنموذج الأول للهوية العربية، وهو نموذج وطنية الدولة والقطر المتحرر من الاستعمار الذي سيستمر يفرض نفسه حتى الآن، والذي سوف تستند إليه الأمة العربية الحديثة في توليد ما تحتاجه من مشاعر الولاء والانتماء الأساسية الضرورية لتبرير وجودها وعملها.

والواقع، كان التركيز على الخصائص والخصوصيات الجزئية والجهوية هو الوسيلة الرئيسية التي يمكن أن تتيح للسلطة الاستعمارية، بوصفها سلطة أجنبية، وبقدر ما يضمن تفكيك الجماعة القومية وزعزعة القيم المدنية والحضارية التاريخية (الاسلام كدين، والعروبة كثقافة عليا)، وشق التضامنات الوطنية، أن تظهر بمظهر عامل الاتساق الضروري ونقطة التوازن والتماسك في البناء كله، بل أن تفرض منظومات قيمها كمصدر وحيد للمدنية. وهنا تكمن الدلالة الاستراتيجية لهذه السياسة الاستعمارية التي كانت تركّز على الخصوصيات، وتطمس بقدر ما تستطيع العلاقات والخصائص المشتركة. لقد كان إعطاء الأسبقية في تأويل الهوية إلى عناصر الخصوصية والتأكيد عليها وتنميتها كمعيار للتقدم والتطور والترقي في نظام السلطة الجديدة، وبالتالي التقليل من شأن البنية الثقافية الجامعة العربية، بل إنكار حتى وجود شعب عربي متكوّن سياسياً، ويتمتع بالقدر الكافي من الوعي الذاتي، يخفي إذن هذه الإرادة في التمكين للسيطرة الخارجية. وقد شكّل هذا التأويل الأساس العقائدي لمصادرة السياسة ذاتها في الأقطار العربية. ذلك أن غياب الوعي الجماعي السياسي بالذات يعني أن الدولة الاستعمارية هي الوحيدة القادرة على رؤية المصلحة العامة للسكان وضمان احترام حقل هذه المصلحة ضد تصادم المصالح الجزئية واحترابها على مستوى الأمة وداخل كل قطر. وهذا ما سوف تدركه الدولة القطرية في ما بعد عندما ستدخل في أزمتها التاريخية وتتحول هي نفسها إلى سلطة خارجية أو أجنبية.

وفي الحالتين، إن الحاجة إلى بناء الحركات الجماعية الشعبية والوطنية هي التي تكمن وراء إعادة تقييم متصاعد للتراث العربي أو/ والاسلامي، وهي التي ستدفع إلى تطوير حركة الإحياء والتجديد الواسعة لهذا التراث على حساب التركيز الاستعماري على الخصوصيات الانتروبولوجية والجهوية وتلاعب السلطات الديكتاتورية بالتمايزات الطائفية أو العشائرية أو العائلية.

وبالمثل، سوف يساهم الكفاح ضد الاستعمار والسلطة الديكتاتورية، بشكل دائم تقريباً، في دفع المجتمعات إلى بلورة عقائد تسمح بالتوفيق بين عناصر الشخصية المتنافرة. ومن خلال تنوع أساليب هذا التوفيق وطبيعته سوف تتميز الشخصيات الوطنية الجديدة وتتعين طبيعة الدول والأنظمة التي ستنشأ في سياقها. وقد كان من الطبيعي أن يؤدي انهيار الخيار الاسلامي الاصلاحي وتضاؤل صدقية العقيدة الاجتماعية المرتبطة به إلى إعطاء الأولوية لعنصر العروبة منذ بداية هذا القرن في إعادة النظر بالتصور الجديد والحديث عن الهوية في المنطقة العربية. فقد تراجعت فكرة الجامعة الاسلامية بسرعة بعد سقوط الأقطار العربية تحت سيطرة الدول الاستعمارية، وتحوّل الاسلام في المرجعية الجديدة إلى عنصر استمرارية دينية وحضارية وفكرية. ومع نجاح السلطة الاستعمارية في فرض الكيانات السياسية الجديدة، وانطواء الحركة الوطنية على الحدود القطرية ومراهنتها على تعبئة الشعور الوطني المحلي، أصبحت فكرة الجامعة الاسلامية نوعاً من الفكرة الطوباوية التي لا تطابق واقعاً سياسياً، ولا تعكس أية حركة عملية ومادية ملموسة على خارطة الجماعة العربية.

لقد كان مشروع إحياء الأمة الاسلامية كاستراتيجية مواجهة للتحدي الغربي الاستعماري، يواجه عقبات كبيرة صعبة الحل. فعلى المستوى النظري لم يكن من الممكن بسهولة تجاوز الصورة التقليدية للنظم الاسلامية التي كانت سائدة، وبلورة رؤية حديثة ومتفقة مع متطلبات العصر وحاجات الرد الايجابي على الطلبات السياسية والأخلاقية والاقتصادية الجديدة. وهذا ما عبّر عنه إخفاق الاصلاح الإسلامي نفسه في التحول إلى عقيدة اجتماعية سياسية محرِّكة للعمل الجماعي الوطني والداخلي. وعلى المستوى العملي، لم يكن من الممكن بسهولة أيضا التمييز في مفهوم الهوية الاسلامية السياسية بين بناء دولة وطنية مستندة إلى المرجعية الاسلامية وبين تحقيق وحدة العالم الاسلامي السياسية كما عبرت عنها فكرة الجامعة الإسلامية. فلا يعني بناء مثل هذه الجامعة أقل من النجاح في توحيد رقعة بشرية أصبحت من الاتساع لدرجة أصبح فيها هذا التوحيد مساوياً في الواقع إقامة منظمة عالمية. فلم يكن إحياء التضامن الفعلي على نطاق هذه الرقعة، وفي ما بينها صعب المنال فقط بسبب طول المسافات وتعدد الشعوب، ولكن بسبب ما تعرّضت له شبكات التواصل والتبادل القديمة نفسها من تفكك ودمار أيضا.

لكن إذا كانت عقائدية الجامعة الإسلامية، أو الإسلامية كمصدر لنزعة قومية، بدت

غير فاعلة بسبب غموضها أو عدم وضوح الأهداف والاستراتيجيات العملية المرتبطة بها، فإن العصبية القبلية أو النعرة الجهوية كانت تبدو هي الأخرى أضيق بكثير من أن تسمح بتوليد فكرة وطنية واستيعاب ما تنطوي عليه وتفترضه بالضرورة من قيم ومبادىء وقوانين إنسانية شاملة حتى تكون فاعلة. وبالإضافة إلى ما كان يتطلبه الأخذ به كمرتكز ودليل لبناء الدولة من تمزيق حتمي لشبكات التبادل والتواصل القائمة وحرمان المجتمع من الحد الأدنى من وحدته الفضائية الضرورية، كان الخيار العصبوي يتعارض بشدة مع تقاليد الدولة الامبراطورية والتشكيلة الاجتماعية القديمة التي تشجّع على التعددية الثقافية واللسانية والاجتماعية. لقد كان السعي إلى إعادة بناء الشخصية الوطنية انطلاقا من الأسطورة العصبوية، أي من الخصوصيات الانتروبولوجية يعني باختصار القبول بفكرة ضرورة تهديم القصر القائم لقدمه، واستخدام أنقاضه في بناء أكواخ هزيلة لا تستطيع أن تقدم أي حماية حقيقية. لقد كان يعني هدر الامكانيات وتبذيرها وتحطيم كيان عضوي حي وقتله من أجل أشلاء لا حياة فيها.

وبالمقابل بدت العروبة في أعين القادة والناشطين الاجتماعيين في ذلك الوقت على أنها العنصر الأمثل في بناء عقيدة سياسية تضمن الحد الأدنى من الوحدة الفضائية والجغرافية الضرورية لبناء استراتيجيا فاعلة، كما تضمن الارتباط الوثيق بالتراث والمرجعية الاسلامية والشرعية التاريخية. وهكذا أصبحت الفكرة الأكثر حظاً في أن تتحول إلى محور لبلورة العقيدة السياسية المرشحة لوراثة العقائدية السياسية الاسلامية التقليدية. فهي تشكل القاسم المشترك والحل الوسط بين الاختيار الاسلامي الذي لا يزال يبدو في صياغته التقليدية شديد البعد عن مفاهيم وقيم العصر الوطني الجديد، والحل القطري أو نصف القطري الذي يجسّد الخضوع الكامل للاستراتيجية الاجنبية. بل يمكن القول إنها كانت تمثل ربما الفرصة الأقدر على بلورة المشاعر الوطنية العميقة وتوليد قومية تاريخية، حيّة وفاعلة ومحرّكة، في المنطقة العربية. بيد أن الحظ لم يوات هذه العقيدة التي تعرّضت منذ ولادتها للتشويه، وفقدت الكثير من صدقيتها قبل أن تصبح من جديد حركة شعبية قوية في الخمسينيات. فقد أدى تورطها في التحالف مع القوى الأجنبية لتدمير الدولة العثمانية إلى إثارة الشكوك في أهدافها وابتعاد الرأي العام العربي والاسلامي في عموم الأقطار العربية عنها. وقد جاء الانهيار السريع للثورة العربية الكبرى ١٩١٦ م. ضد الدولة العثمانية، ثم استقالة زعمائها وسقوط معظمهم تحت إغراءات القوى الاستعمارية،

وقبولهم غير المبرر بالخطط التقسيمية التي فرضها، ليؤكد هذه الشكوك، ويثبتها وينفّر الرأي العام العربي منها لعقود طويلة قادمة.

لقد قلنا إن الهوية، أي تصور الجماعة لذاتها، لا قيمة لها ولا فاعلية إلا بقدر ما تساهم في حل تناقضات الشخصية الحقيقية وتساعدها على أن تصل إلى استقرارها وتوازنها ووضوح أهدافها، أي على أن تكون عضواً فاعلاً في ساحة العلاقات الدولية. ولا بد للنجاح في ذلك من أن تأخذ بالاعتبار قدراتها الذاتية الفعلية، وبالتالي أن يتطابق هذا التصور مع واقعها الفعلي. فلن ينجح الضفدع في حياته إذا تصور نفسه ثوراً، كما تقول الأسطورة. والحال أن الفكرة العربية، بعكس ما هو سائد اليوم، لم تكن أمراً بديهياً أو مستقراً وثابتاً، بل كانت اكتشافاً سياسياً بكل ما يعنيه ذلك من معنى. وكان عليها كي تتحول إلى مرشد عقيدي للعمل الوطني على صعيد الوطن العربي أن تحل مسبقاً العديد من المسائل والتناقضات النظرية والمادية القائمة على مستوى النظرية والعقيدة وعلى مستوى الواقع العملي وحقائقه النفسية أو السياسية أو الطبقية أو الجيوسياسية. وبسبب إخفاقها في ذلك، لم يعد من الممكن للوعي الوطني في الوطن العربي أن يجد بسهولة مرتكزاً عقيدياً ثابتاً. وسوف يظل، بالرغم من تكون الدول وتنامي المصالح والطبقات والعقائديات الوطنية، مشتتاً بين نزعة قطرية نابعة من ضرورة الخضوع للأمر الواقع الدولي، والقبول به ممثلاً في الدولة القائمة كإطار لتداول السلطة وتبلور القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، أي للمبادرة على الساحة العالمية الحضارية، ونزعة إسلامية سياسية لا تطابق الحقائق التاريخية العملية الحية، بالرغم من بقائها مصدراً للشرعية والأخلاق الاجتماعية الفاعلة والمرجعية الجماعية، وذلك بقدر ما يستدعي اشتغال الأخلاق الاشتراك المسبق للفرد في تراث ثقافي واحد يكون مصدر الافتخار والتمايز والقرابة التاريخية والذاكرة الموحّدة.

وهكذا إذا كان الميلاد السياسي الحقيقي للعرب والعروبة لن يبدأ في العصر الحديث إلا بعد مرور عقود عدة على زوال الدولة العثمانية، أي عشية الحرب العالمية الثانية، يوم تحقق القضاء على الاستعمار المباشر، فإن تحولهم إلى فاعل تاريخي، وهو ما يستدعي الوعي الذاتي وتفاعل مفهوم الهوية مع حقيقة الشخصية، يكاد لم يبدأ بعد، ولم تبدأ كذلك رحلتهم الطويلة من أجل التحكم بذاتهم والسيطرة على مقدراتهم. وعلى الرقعة الشاسعة لتلك المنطقة التي تتداخل فيها الهضاب والسهوب الخصبة الساحلية مع

الصحارى الداخلية لايزال العرب يجاهدون لعبور الصحراء والخروج من التيه، موزعين على عشرين دولة مستقلة - إضافة إلى فلسطين المحتلة -، تغطي مناطق متفاوتة التمايز يتجاوز عدد سكانها مئتين وثلاثين مليون نسمة. وفي هذا الفضاء الواسع الذي يمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، لا تزال المعركة التاريخية التي بدأت مع انهيار الدولة العثمانية مستمرة: معركة الوطن العربي الداخلية في إعادة بناء الشخصية وتأسيس التوازنات المحلية، معركة الارتفاع بهذا الوطن فوق تناقضاته الذاتية، وتأكيد وحدته التي تفرضها الثقافة والتاريخ والموقع الجيوسياسي الذي يجعل منه همزة الوصل بين آسيا وأوروبا وأفريقيا. لكن بصرف النظر عن هذا التقسيم السياسي، من الممكن التمييز بين ثلاث مجموعات رئيسية تكوّنت أو أنها في طريقها الى التكوّن على أساس تشابه التجارب الوطنية الحديثة والظروف الاقتصادية، أكثر مما هي نتيجة الخصوصيات الأقوامية (الاتنية): مجموعة دول الخليج الذي يوحّد في ما بينها عامل وجود الثروة النفطية الكبيرة مقارنةً بعدد السكان، ومجموعة المغرب العربي التي تتبلور أساساً على قاعدة تشابه تجربة الاحتلال الفرنسي واستمرار آثارها، والمجموعة المكوّنة من مصر والسودان والعراق وسوريا ولبنان والأردن واليمن التي تحتل موقعاً وسطاً بين المجموعتين الأخريين، وتتميز عن الأولى بالكثافة الكبيرة في السكان مقارنة بمحدودية الموارد، وعن الثانية بالتعريب الشامل للنخب المحلية أو بالأحرى بغياب المعركة اللغوية.

لكن ماذا بقي من معركة الهوية في النهاية، ومن هم هؤلاء العرب اليوم؟ ما هي البنية السياسية الفعلية لهؤلاء السكان المتماثلين والمتمايزين، الموحّدين والمنقسمين، المتخاصمين والمتضامنين في الوقت نفسه؟ هل هم أمّة واحدة مندمجة ومدعوة الى تكوين دولة واحدة، أم هم بالأحرى أمم مختلفة لم تستطع قرون الهيمنة العربية - الاسلامية الطويلة محو حدودها أو القضاء على خصوصياتها؟ أم هم أمم في طور التكوين، أو فسيفساء من الأجناس والقبائل والعشائر المتعايشة لا يمكن ولا يحق لها أن تطمح إلى تكوين أمة بل شعب بالمعنى السياسي للكلمة، لا على المستوى العربي الشامل ولا على مستوى كل قطر؟

ثالثاً : الأمة العربية

فيما وراء مشكلة الهوية التي تعرضنا لها، والتي غالبا ما كانت تتماهى في الفكر

القومي الكلاسيكي مع مشكلة الأمة وتجانسها، يتعلق السؤال الحقيقي الذي يطرح في إطار المقاربة العلمية لمسألة الأمة، بتحديد طبيعة البنية الداخلية للسلطة التي تنتظم العلاقات العمومية لجميع أولئك الذين يشكّلون ما نطلق عليه اسم الجماعة الوطنية أو المجتمع الوطني، وتجمع بينهم، بالمقارنة مع طبيعة البنى التي تحكم الجماعة على مستوى المجتمع المدني، ونموذج السلطة التقليدية ماقبل الوطنية. وفي هذا السياق ينبغي فهم أو إعادة تفسير مجموعة المفاهيم التي تداولها الفكر القومي الكلاسيكي، أعني الأوروبي، فأوقع مقلديه في انحرافات خطيرة، وفي مقدمها مفهوم التجانس الأقوامي الذي أدى الإفراط في استخدامه إلى اختراع نظريات التجانس العرقي والأصالة العرقية، ومفهوم استمرار الدولة عبر الزمن، ومفهوم تذرر المجتمعات وذوبان البُنى القبلية والعائلية فيها. إن هذه المسألة التي تتلخص في هذا السؤال الحديث جداً: **ما هي الأمة؟** سوف يطرحه العرب على أنفسهم منذ البدء، مثلما سوف تطرحه الدول الكبرى التي كانت تنتظر تفكك الدولة العثمانية لتتقاسم ممتلكاتها، ومن ضمنها الأراضي العربية، بخصوص العرب. ولا يزال هذا السؤال المتعلق بأصل الأمة (أو الأمم العربية) وطبيعة البنى والعلاقات التي تجمع بين شعوبها العربية (أو المعربة) وتوحدهم يثير اليوم، في نهاية الألفية الثانية، جدالاً عنيفاً بين الباحثين ورجال الدولة والمراقبين الأجانب، ليس من المتوقع حسمه في الأجل القريب.

وبالإجمال، هناك أطروحتان لا تزالان تتصارعان في هذا الميدان منذ بداية هذا القرن إلى يومنا هذا. فيعتقد العروبيون، أنصار الأطروحة **الأولى**، أن العرب أمة بالمعنى الحديث للكلمة، تكوّنت قبل الاسلام، وعبّرت عن نفسها في الأدب والشعر العربي الجاهلي، ومن خلال الظروف الخاصة بالحياة في الجزيرة العربية، ولم يكن الاسلام نفسه إلا أحد تظاهرات روح هذه الأمة العربية، بالرغم من أن النزوع العالمي والأممي للدين الحنيف قد أضعف الشعور القومي لدى العرب وعمل لغير صالحهم. ومن الطبيعي في هذه الحال أن يساعد زوال الدولة العثمانية، ذات العقائدية الاسلامية، على الانبعاث العفوي والتلقائي للأمة العربية. وهذا الايمان بحتمية وراهنية الانبعاث القومي هو الذي شجّع القوميين على طلب عون البريطانيين لإشعال ثورة عام ١٩١٦ضد الحكم التركي «الاسلامي»، وأضعف حذرهم ومخاوفهم إزاءهم.

لكن مقياس وجود هذه الأمة عند العروبيين، مثلما هو الحال عند خصومهم المنكرين عليهم قولهم والمؤكدين على وجود أمم مختلفة مستقلة ومتميزة، كان دائماً وحدة الثقافة

واللغة، أو تجانس المجموعات الأقوامية باعتبارها قاعدة وحدة الجنسية السياسية. ولذلك كان الصراع في مسألة الأمة وتحديد عناصرها يقلّص النقاش دائماً إلى مستوى طرح مشكلة الهوية. وفي هذه الحالة لم تكن الهوية تعني في الواقع في نظر الجميع إلا الكشف عن التجانس أو عدم التجانس الأقوامي للسكان الذين يكوّنون الأمة أو الأمم وانسجامهم الداخلي. هذا هو المعيار الذي حاولت من خلاله المذاهب القومية أن تثبت وجود الأمة العربية الواحدة أو تؤكد شرعية الكيانات القطرية المتعددة بوصفها التجسيد السياسي لهويات خاصة. ومن أجل هذا كان من الضروري لهؤلاء وأولئك إبراز اختلاف الأجناس والأعراق والتشكيلات الأجناسية والاختلاطات العرقية. وهو ما يفسر أيضا الأهمية الاستثنائية التي بدأت تأخذها وتحتلها مشكلة الأقليات في المناقشة السياسية، المحلية والعالمية، حول الحقيقة القومية للجماعة العربية. وقد نظر إلى هذه الأقليات كما لو كانت تجسّد البرهان العملي والقائم بذاته على انعدام التجانس الأقوامي في المنطقة العربية، وبالتالي فساد القول بوجود الأمة العربية. وبالمقابل كان التركيز المبالغ فيه على هذه المسألة يبدو من منظور الحركة العربية على أنه محاولة مدروسة للتشكيك بالهوية العربية وضرب الوحدة الداخلية الوطنية؛ ولا يمكن لمثل هذه المحاولة أن تصدر إلا عن قوى أجنبية أو عن انتعاش العصبيات القبلية.

وقد أدى توحيد مفهوم الأمة هذا مع مفهوم الهوية والتجانس البشري والثقافي إلى مطابقته مع مفهوم العصبية الأقوامية (الاتنية) في خطاب التيارات القومية الجديدة، العروبية أو القطرية من دون تمييز. وحلّ التصور الانتروبولوجي في رؤية المشاكل السياسية العامة محل التصور السياسي، وتحولت الأمة من رابطة سياسية نوعية جديدة إلى رابطة نسب دموي، لاتاريخية ينبغي التحقق منها وإثباتها تاريخياً. وفي هذه الحالة لم يكن من المستغرب أن يصادر المفهوم التقليدي للأمة، المرتبط بالجماعة الدينية أو العرقية، مفهوم الأمة الحديث، وأن يطلق العرب مصطلح الأمة التاريخي، الذي يعني تكون جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة والدين، في اللغة السياسية العربية المعاصرة، على عملية تكوين الأمة بالمعنى الحديث الذي يشير إلى نشوء نمط جديد من العلاقة بين الدولة والشعب، أي إلى ولادة نمط جديد للسلطة ومن ثم للاجتماع السياسي. ويكمن في هذا التعميم المتسرّع أحد مصادر تغييب التفكير في مفهوم الدولة – الأمة في الفكر القومي العربي المعاصر. لقد كان استخدام المصطلح القديم للتعبير عن مفهوم جديد يوحي وكأن العرب يعرفون مسبقاً معناه الحقيقي، وليسوا بحاجة إلى النظر في مضمونه التاريخي.

أما الليبراليون والماركسيون، الذين دافعوا عن الأطروحة الثانية، فقد رفضوا، مثلهم مثل الاسلاميين في فترة لاحقة، فكرة الأمة العربية التي بدت لهم جميعا مثالية وغير واقعية، وأكدوا بالمقابل إما على استمرار القوميات التي كانت موجودة قبل الاسلام أو على الطابع الحديث والرأسمالي لتكوُّن القومية، أو أخيراً، في ما يتعلق بالاسلاميين، على أسبقية المرجعية الدينية في تحديد القومية / الهوية العميقة لمجموع هذه الشعوب المتماثلة والموحدة بالايمان من وراء الحدود الجغرافية والسياسية والجنسيات(٣٦). لكن إنكارهم إمكانية تطبيق معايير التجانس والاستمرارية التاريخية على الأمة العربية لا يمنع المعادين للفكرة العربية من التأكيد على أولوية معايير التجانس والاستمرارية في بناء القوميات القطرية المختلفة، بالرغم من أن غياب التجانس قد يكون أكثر بروزاً على مستوى الأقطار منه على مستوى المجموع العربي ككل.

وبالعكس من ذلك، كانت النزعة السائدة عند المستشرقين والمشتغلين بقضايا الوطن العربي، ولا تزال، التأكيد على ما كان (تورنر) قد أطلق عليه اسم «النموذج الفسيفسائي»، حيث يظهر المجتمع العربي كخليط من الجماعات والطوائف والشرائح الاجتماعية المتنابذة والمعزولة والمغلقة على نفسها، سواء أتعلق الأمر بالوطن العربي ككل أو بكل قطر على حدة(٣٧). وهذا التحليل الذي كافح ضده القوميون العرب في الماضي هو الذي يجذب على ما يبدو اهتمام الباحثين المعاصرين اليوم، بما في ذلك في الأقطار العربية، من أجل تفسير بعض الظواهر المرتبطة بصعود الطائفية أو القبلية وتفاقم الطابع الاستبدادي للدولة. وكقاعدة عامة، في الوقت الذي كان القوميون يلحّون فيه على الطابع الحديث نسبياً،

---

(٣٦) غير أن موقف المفكرين المسلمين من أزمة الهوية هذه ليس متماثلاً. وهم على أشد الخلاف في ذلك. فبينما يدافع علي عبدالرازق عن موقف علماني صارم، يدافع محمد رشيد رضا عن أطروحات مخالفة يعتبر فيها أن إصلاح السلطة حسب التوجه الاسلامي هو الشرط الضروري لأي إصلاح ديني أو اجتماعي جدي. انظر : علي عبدالرازق، **الاسلام وأصول الحكم** (القاهرة : ١٩٢٥)، ومحمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة : مطبعة المنار، ١٩٢٣).

ومن أجل فكرة عامة، انظر : فهمي جدعان، «نظريات الدولة في الفكر العربي - الاسلامي المعاصر،» في : **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٠٧.

(٣٧) بريان تورنر، **ماركس ونهاية فلسفة الاستشراق**، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١).

وحول المغرب، انظر أيضاً : ليليا بنسالم [وآخرون]، **الانثروبولوجيا والتاريخ : مثال المغرب العربي** (الدار البيضاء : ١٩٨٨).

وبالتالي القومي، للمجتمع أو للمجتمعات العربية القائمة اليوم، كان منتقدوهم يشددون على الطابع التنافري وغير المندمج لهذه المجتمعات. وبالنسبة الى معارضي فكرة الأمة العربية، تشكّل الخصائص الجهوية أو المحلية، وبالتالي الدول المرتبطة بها، التجسيد المادي لإرادة قومية فعلية، وتعتبر من ثم البرهان على الطابع الوهمي لنظرية وجود أمة عربية واحدة تضم جميع أولئك الناطقين باللسان العربي(٣٨).

ولا تزال هذه السياسة الرامية إلى نفي الطابع الوطني عن المجتمعات العربية متبعة حتى اليوم من قبل السياسات الغربية، ولو أنها بدلت من شكلها فأصبحت تستخدم مسألة الدفاع عن الأقليات وحمايتها الدولية في مكان تعبئة النزاعات والمشاحنات الطائفية والجهوية التي اتبعتها في الحقبة الاستعمارية. ففي الحالتين ترفض هذه السياسة أن ترى في المجتمعات العربية تكويناً وطنياً، ولا تعترف بها إلا كحشد لا معنى له ولا قوام لمذاهب وأقليات وطوائف متنافرة ومتنابذة لا تستقيم وحدتها إلا بتنصيب قوة خارجية، أممية أو استعمارية، تكون وصية عليها وراعية لها ضد نزاعاتها نفسها. وهذه النظرة هي التي تبرر لهذه الدول الغربية أن تدعم اليوم النظم اللاشعبية التي تعتبرها الأساس الوحيد الممكن لضمان الاستقرار في هذه المجتمعات.

الشيوعيون هم الوحيدون الذين دافعوا عن الطرح القائل بوجود أمم في طور التكوين. وبحسب هذا الطرح تشكّل الجزائر مثلا أمة جديدة وحديثة في طريق التكوين من خلال امتزاج العرب والبربر والأوروبيين تحت الاحتلال الفرنسي(٣٩). لكن هذا الموقف سوف يتغير بعد عام ١٩٥٦ لصالح الاعتراف أكثر بفكرة القومية العربية، انطلاقاً من معايير سياسية. فقد أصبح الفكر الشيوعي ينظر إليها منذ ذلك الوقت على أنها حركة

---

(٣٨) من نماذج الأدبيات القومية المحلية المعادية للقومية العربية كتابات أنطون سعادة منظّر المدرسة القومية السورية الاجتماعية التي يؤكد فيها على أن : وحدة اللغة لا تحدد وجود الأمة بالرغم من أنها ضرورية للاحتفاظ بانسجامها. وبالمقابل لم تعتبر اللغة أساساً للقومية في منطقة إلا وكانت غطاءاً للتوسع والامتداد كما هو الحال في مثال ألمانيا. ويستنتج من ذلك : لا يشكل عالم اللغة العربية أمة واحدة، تماماً كما لا يشكل عالم اللغة الانكليزية أو الاسبانية أمماً واحدة. فكل أمة من هذه الأمم الناطقة باللغة الواحدة تبلور أدبها الخاص الذي يحدد مشكلاتها ويترجم نفسيتها وأسلوبها بلغة تعتبر صلة وصل بينها وبين الأمم الأخرى. انظر : أنطون سعادة، **نشوء الأمم** (بيروت : ١٩٥٩)، ص ١٥٤.

(٣٩) انظر أيضاً : الياس مرقص : **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي** (بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٣)، **والماركسية والشرق** (بيروت : ١٩٦٤)؛ رسلان شرف الدين، **خمسون عاماً من الشيوعية في الشرق الأوسط، ١٩٢٤-١٩٧٤** (تونس : ١٩٨٩)، و Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman* (Paris : [Seuil], 1974).

معادية للأمبريالية وتقدمية. بيد أن هذا التحول في الموقف العقائدي للحركة الشيوعية لم يترافق بتبدل مواز ومطابق على مستوى الممارسة العملية للأحزاب الشيوعية العربية التي استمرت في الواقع في التركيز على الخصوصيات المتعلقة بالأقطار العربية المختلفة وتأكيد مغزاها القومي. وبصورة عامة يمكن القول إن الحركة الشيوعية العربية قد تخلّت عملياً منذ عام ١٩٥٦ عن موقف الرفض النشط لمفهوم الأمة العربية دون أن يدفعها ذلك إلى الانخراط في دوامة الصراع من أجل الوحدة التي كانت تعتبر ولا تزال الهدف الأول للمدافعين عن القومية العربية. وفي جميع الأحوال، لا يبدو أن هذا الهدف يشكّل أحد انشغالات الشيوعيين الأساسية(٤٠).

ولم تغير المناقشة المفتوحة بين الباحثين العرب المعاصرين حول الأمة من حدة هذا الخلاف حول تحديد طبيعة الهوية القومية أو الوطنية. فضد القوميين الذين يقللون من أهمية الهويات القطرية لصالح تأكيد الهوية العربية الشاملة، ومن أجل تأكيد شرعية الدول القطرية القائمة، يؤكد العديد من الباحثين العرب على الجذور التاريخية لهذه الدول وعلى القوى التي كوّنتها، وبالتالي على خصائصها المجتمعية المتميزة. ويحاول ايليا حريق أن يبين في هذا السياق كيف أن الدول العربية بحدودها السياسية الراهنة ليست صنيعة الاستعمار بقدر ما هي ثمرة سيرورات تاريخية لتكوين نظم سياسية خاصة بدأت فعلها قبل الاستعمار، وهي مرتبطة بالبُنى الاجتماعية – التاريخية المتميزة للمجتمعات العربية المختلفة. هذا هو وضع الإمامية في اليمن وتحالف الامام والشيخ في الجزيرة العربية، وأصل تطور السلطات العائلية والعلمانية في لبنان، ونشوء نموذج البيرقراطية الأوليغارشية في مصر والمغرب. ومقابل ذلك يمكن القول إن دول الهلال الخصيب هي وحدها التي نشأت نتيجة تقسيم استعماري اعتباطي(٤١). وهذا هو موقف بعض الباحثين الآخرين الذين يسعون إلى إعادة تطبيق المنهج الخلدوني على المجتمعات العربية المعاصرة أيضا. إنهم يركزون

---

(٤٠) انظر على سبيل المثال : **برنامج الحزب الشيوعي المصري، المؤتمر الأول** (بيروت : دار ابن خلدون، ١٩٦٤)؛ **برنامج الحزب الشيوعي السوري، المؤتمر الرابع، تموز / يوليو ١٩٧٤** (منشورات الحزب)؛ **المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي اللبناني** (منشورات الحزب)، و**نقاط الاختلاف في الحزب الشيوعي السوري** (بيروت : دار ابن خلدون، ١٩٧٢).

(٤١) إيليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» في : **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ج١. لكن المشكلة التي تطرح نفسها، والتي ينبغي على الباحثين طرحها ليست من نوع تاريخي يسعى للرد على سؤال ما إذا كان هناك خلف الدول العربية القطرية الراهنة قوى محلية. ذلك أن هذا واقع بديهي اليوم وفي الماضي وإلا لم تتكون هذه الدول أصلاً. وحتى في حضن الأمم المندمجة بقوة، هناك دائماً قوى محلية وجهوية متميزة وقابلة للبروز والمطالبة في كل لحظة =

بالضرورة، في تحليلهم لسيرورات تكوّن الدول العربية القطرية الراهنة، على عوامل العصبيات والتضامنات الجزئية المحلية ودورها الحاسم(٤٢).

وفي مقابل هذا التصور يسعى المؤمنون بمفهوم الأمة العربية إلى تطوير نظريات جديدة تفسر هذه التمايزات القائمة بين الدول العربية. فالايمان بوجود أمة عربية لا يمكن أن يخفي وحده وجود الانقسامات الكبيرة التي تمنع هذه الأمة من تكوين إرادة واحدة ومشتركة. وهذا يعني أن على القوميين إذن ومَن أخذ بفكرتهم الأساسية هذه أن يقدموا تفسيرا مقبولا لأصل هذا الانقسام وكيفية تجاوزه. وهذا ما حاوله فوزي منصور من منطلقات ماركسية تاريخية. وقد رجع منصور، في سعيه الى تحديد أسباب انقسام الوطن العربي السياسي وإخفاقه في تحقيق وحدته، أو في التكون كأمة بالمعنى الحديث للكلمة، إلى تحليل المسار التاريخي لإخفاق الرأسمالية العربية، أو بالأحرى فشل الرأسمالية التجارية (المركنتيلية) العربية في التحول إلى رأسمالية حديثة. وانطلق في بحثه من تسليط الضوء على تاريخ الحقبة العباسية، وما ارتبط بها من التراث السياسي والاقتصادي والثقافي والقانوني الذي لا شك في أنه لعب دوراً رئيساً في صوغ بُنى مجتمعاتنا، حتى ولو أنه لم يعد هو التراث الذي يملي علينا سلوكنا الفردي.

وقد اختار منصور بصورة خاصة الميدان القانوني / العقائدي ليبلور حججه النظرية. فهو يشدد مثلا على أن التطور الكبير الذي عرفه الفقه الاسلامي في ميدان الأحوال الشخصية، قد قابله غياب العمل على أي نظام قانوني واضح ومحدد ومعتمد على استقلال القضاة في ميدان القانون العام والدستوري. وهو يرى في هذا النقص السبب الرئيسي لاخفاق التحول نحو الرأسمالية بالمعنى الحديث للكلمة. إن ما كان ينقص نظام

= بتميزها بل واستقلالها، كما نلاحظ اليوم في بعض الدول الأوروبية، أعني في هذه القارة التي تشكّل مصدر نشوء النزعة القومية الحديثة، وعند أممها الأكثر تقدماً على طريق الاندماج القومي. إن المطلوب معرفته هو في ما إذا كانت هذه الدول قادرة على البقاء، بعد أن تكونت تاريخياً وعرضياً، من دون الدعم المستمر أو الحماية الخارجية. إذ هنا، أعني في موضوع السيادة الذي يشكل الأساس الأول لنشوء الدولة الأمة وفكرتها العميقة، يكمن المعيار الوحيد لمعرفة ما إذا كان وجودها مبرراً فعلاً من وجهة نظر التاريخ العالمي ومتطلبات تقدم الحضارة. أي من وجهة نظر الزمانية البعيدة وليس القصيرة. ففي حال الإجابة السلبية على هذا السؤال لا يكون لهذه الدول وجود بذاتها وإنما توجد كانعكاس لهيمنة الدول الكبرى ذات السيادة التي تحافظ عليها باعتبارها ضرورية للعبة القوى الكبرى. إنها تتحول في هذه الحالة إلى عنصر من عناصر الاستراتيجية العالمية التي تتجاوزها وتؤسس لها كأداة في يد سياسة خارجية وليس كمصدر لسيادة خاصة ومستقلة.

(٤٢) انظر : غسان سلامة، «قوة الدولة وضعفها : بحث في الثقافة السياسية العربية،» في : المصدر نفسه، ج١، ص ٢٠٣.

الفقه والقانون الاسلامي هو هذه السلطة النهائية أو العليا التي كانت تستطيع أن تحسم من دون التباس أو تبدل، في مكانة القانون وموقعه في النظام الاجتماعي. وفي غياب مثل هذه السلطة العليا كان لا بد أن يظل القانون من حيث التجديد والتطبيق قضية متعلقة بأشخاص القضاة وحدهم. والحال أن هؤلاء القضاة لم يكونوا يتمتعون بأي وضع اجتماعي يسمح بحمايتهم وضمان نزاهة أحكامهم في مواجهة الضغوط القوية التي يتعرضون لها من جانب المجتمع ومن طرف الحاكمين أيضا، أو بشكل خاص، بل في مواجهة أهوائهم الشخصية وسعيهم إلى الدفاع عن مصالحهم الذاتية.

بالمقابل يحتاج تطور الرأسمالية في اعتقاد منصور إلى تأسيس علاقات مستندة الى الالتزامات العقدية الدقيقة والثابتة والأكيدة، أي إلى ثبات القانون وتجرده عن التفسيرات الشخصية. باختصار لم يكن الفقه القانوني المطبق في ذلك الوقت يتضمن أية كفالة دستورية تؤمن بصورة كافية احترام تطبيق القانون.

وإلى جانب هذا السبب ذي الطبيعة القانونية، يشير منصور إلى الظروف المناخية التي جعلت من المنطقة العربية منطقة جافة شبه صحراوية، معتمدة في تأمين جزء كبير من حاجاتها على الواحات. والحال أن إمكانية التوسّع في الأرض المزروعة في هذه الواحات تظل ضعيفة جدا. ومع تزايد عدد السكان بشكل كبير، يزداد الضغط على الأرض ومن ثم يزداد عدد الفلاحين العاملين فيها، ويزداد بالنسبة نفسها نزوع الطبقة القائدة إلى زيادة نسبة الاقتطاع الريعي، أو اللجوء إلى الريع المطلق، وبالتالي إخضاع الفلاحين لشروط مجحفة. وهذا النقص في الأرض وتزايد الطلب على الريع الناتج عنه هو الذي يفسّر اندفاع الطبقات الحاكمة إلى الفتوحات والتوسع العسكري كوسيلة للتعويض عن نضوب الموارد النابعة من الاستغلال الزراعي. وهو الذي يفسّر ثورات الفلاحين في عهد العباسيين ولجوء هؤلاء إلى تكوين الميليشيات التركية لقمعها.

ويشكّل تكوين هذه الميليشيات في نظر منصور حدثاً خطيراً جداً في التاريخ السياسي العربي، إذ إنه سوف يسمح باستبعاد النخبة العربية الحرة، النازعة إلى المنافسة والتدخل في شؤون الحكم، واستبدالها على يد الخلفاء العباسيين المتأخرين بنخبات مرتزقة تركية. وهذه هي الآلية التي قادت في نظر الكاتب إلى نقل السلطة تدريجياً من العرب إلى الترك، وشكّلت المصدر التاريخي الأول والعميق للقطيعة بين المجتمع والدولة في الوطن

العربي، وفي أعقابها عسكرة المجتمع العربي وتضخم الميزانية العسكرية. ومن الصعب في هذا الوضع تبلور الظروف الضرورية لنمو الرأسمالية، ومنها تطور الملكيات الخاصة الفلاحية والمستقلة التي شكّلت السلف الحقيقي للرأسمالية في الزراعة.

أما العامل الثالث الذي يشدد عليه منصور لشرح إخفاق التحوّل الرأسمالي في الوطن العربي – وهذا يفترض تلقائيا أن هناك علاقة قوية بين هذا التحول ونشوء الأمة العربية الواحدة – فهو يتعلق ببنية الطبقة القائدة التجارية العربية. فقد كانت هذه الطبقة نوعاً من الطبقة المتعددة الأجناس والأصناف، التي تتنقل باستمرار بين مختلف أقطار الامبراطورية، من دون أن يكون لها موطن أصلي يشدها إليه أو يركّزها ويركّز معها رأسمالها، ومن دون أن يكون لها أي التزام سياسي «وطني» واضح. إنها طبقة جوّالة. وهذا يعني أن ما كان ينقص الرأسمال التجاري العربي حتى يتحول إلى رأسمال رأسمالي، هو هذا المرفأ الآمن والجاذب للتاجر، أعني هذه الدولة الوطنية التي تشكّل شرطاً لا بد منه لحماية الرأسمال والدفاع عن السوق المحلية الوطنية، وبالتالي لتحقيق طفور رأس المال من رأسمال تجاري إلى رأسمال صناعي. والواقع أن الطبقة التجارية التي عرفتها الامبراطورية العربية كانت طبقة بالتعريف «لاقومية»، أي ليس لها ارتباط قومي ثابت، بقدر ما كانت مكوّنة من عناصر قومية متعددة ومتمايزة، أو فوق – قومية.

لكن إخفاق عملية التوحيد العربي لا يعني بالنسبة الى منصور اختفاء الأمة العربية. فهو يعتبر أن الشعوب العربية لا تزال تكوّن اليوم أمّة واحدة تجمع بين أطرافها عناصر عديدة مثل وحدة اللغة العربية المشتركة والدين الاسلامي الغالب ووحدة المناخ والمرجعيات الثقافية المتماثلة، وكذلك، إلى ما قبل الحقبة الاستعمارية، حركة التبادل السياسي والبشري الكثيفة بين أعضائها(٤٣).

ومثل هذا السعي الى فهم ما يعيشه الوطن العربي من انقسام وانعدام الوحدة هو الذي حفز سمير أمين على التفكير أيضا في موضوع الأمة والقومية. لكن بخلاف فوزي منصور، لا يسعى أمين إلى الكشف عن أسباب إجهاض مشروع توحيد الوطن العربي في إخفاق الرأسمالية التجارية العربية في التحول إلى رأسمالية حديثة، وإنما في غياب الطبقة

---

(٤٣) فوزي منصور، **الدولة والأمة والديمقراطية** (١٩٩١). (بالانكليزية).

القائدة الموحّدة .والواقع أن سمير أمين قد طوّر، انطلاقاً من نقد النظرية الماركسية التقليدية في تشكّل الأمم، تلك التي كانت تربط هذا التشكّل بنمو النظام الرأسمالي وتكوّن الأسواق القومية، نظرية ماركسية جديدة مفادها:

١ — ان الأمة ظاهرة اجتماعية من الممكن أن تظهر في أية حقبة من حقب التاريخ. وهذا يعني أنها ليست مرتبطة بالضرورة بنشوء نمط الانتاج الرأسمالي.

٢ — وفي ما وراء العوامل التي كانت تركّز عليها النظرية الكلاسيكية من استقرار الشعب على أرض معينة وتطور اللغة والثقافة المشتركة، يتوقف نشوء الأمة على تكوين طبقة اجتماعية موحّدة في صلب التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية، قادرة على التحكم بجهاز الدولة المركزي وتحقيق مهام التوحيد الاقتصادي للبلاد. وهذا يعني أن هذه الطبقة ليست بالضرورة، أو لا يشترط أن تكون الطبقة البرجوازية الرأسمالية الوطنية.

٣ — ان الظاهرة القومية ليست نهائية وغير قابلة للتراجع والارتداد. إنها ظاهرة تاريخية قابلة للتقدم والنمو والترسخ، مثلما انها قابلة للتقهقر بل حتى للاختفاء، وذلك حسب ما إذا نجحت الطبقة القائدة في الحفاظ على السلطة المركزية وتدعيمها أو أخفقت فيها. ففي حالة الإخفاق تتفكك الأمة من جديد وتتحول إلى مجموعة من الأقوام المتنابذة، التي تتعايش إلى هذا الحد أو ذاك وتتغلب على عداءاتها. وفي الوقت نفسه من الممكن لهذه الأقوام التي تحررت من مركزية الدولة أن تعيد توحيد نفسها لتكوين أمة جديدة، أو بالعكس، لتكوين أمم متميزة، مستقلة ومنفصلة، إذا ساعدت الظروف على ذلك(٤٤).

وهكذا لم يكوّن الوطن العربي أمّة حسب هذه النظرية إلا خلال حقبة قصيرة جداً. أما الطبقة التي أخذت على عاتقها مسؤولية توحيد العرب فهي طبقة التجار المحاربين. لكن منذ الحقبة الأولى، وبينما كانت حركة التعريب ما تزال سارية، بدأت بعض الأقطار العربية، مصر بشكل خاص، تنزع نحو تكوين أمم ناجزة داخل المجال العربي. وفي الوقت الحاضر، ومنذ انهيار الدولة العباسية العربية، تحولت بعض المناطق إلى مراكز لأمم جديدة متميزة، بينما بقيت بعض المناطق الأخرى تعيش مرحلة من التكوين غير الناجز وغير المكتمل للأمة، أي بقيت تشكّل مناطق تقطنها تجمعات متنافرة من الأقوام والعصبيات.

---

(٤٤) Samir Amin, *La Nation arabe : Nationalisme et lutte de classe*, grands documents (Paris : Minuit, 1976), pp. 131 - 164.

لقد أتاح زوال الأمة العربية للأمم القديمة مثل الأمة المصرية أن تبرز من جديد. وقد بدأ بعث الأمة المصرية في الوقت الحديث بقيادة الارستقراطية العقارية البيروقراطية التي فرضت نفسها مع علي الكبير، وذلك منذ القرن الثامن عشر.

وبالمقابل أدّى الغزو الخارجي أحيانا، أو تأخر وضعف تطور قوى الانتاج في الزراعة أحيانا أخرى، إلى إجهاض عمليات إعادة تكوين الأمة التي بدأت في المغرب بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري، وفي السودان بقيادة المهدي، وبالمثل في اليمن ولبنان. ففي هذين البلدين جعل ضعف تطور قوى الانتاج في الزراعة من غير الممكن توفير الفائض المحلي الكافي لتكوين طبقة قائدة موحدة والقيام بأودها. أما في سوريا والعراق، فلم تكن البرجوازية التجارية قوية بما فيه الكفاية حتى تسمح بقيام طبقة قائدة وموحّدة، كما كان عليه الحال في مصر. فقد بقي تطور الطبقة الارستقراطية العقارية البيروقراطية السورية والعراقية معاقاً بسبب الطابع شبه الصحراوي للمنطقة، في الوقت الذي كان الفقر والخوف يدفعان الفلاحين إلى الانكفاء على جبالهم والاحتماء بها. وهذا الطابع الجاف للمنطقة، وبالتالي الافتقار إلى الفائض الزراعي الكافي، هو الذي يفسّر اندفاع الطبقة القيادية العربية في الحقبة الكلاسيكية نحو البحث عن المصادر الخارجية للفائض، وهو سبب تطور التجارة العربية البعيدة.

من الواضح أن الهدف من هذه النظرية هو تفسير حركة التراجع التي شهدتها المنطقة عن بنية التشكيل القومي في العصور الماضية. أما في العصر الحاضر، فإن هذا التراجع يعود إلى فشل المبادرة التي قامت بها مصر منذ القرن التاسع عشر لإعادة تشكيل الأمة العربية من جديد حولها، وذلك بسبب المعارضة التي وجدتها من لدن أوروبا التي كبّدتها هزيمة عسكرية كبيرة عام ١٨٤٠، والتي أتبعتها بهزيمة ثانية لا تقل عن الأولى شدّة عام ١٨٨٢ أمام انكلترا. إن ما يريد أن يشير إليه سمير أمين في الواقع هو إجهاض مشروع تكوين الأمة في الوطن العربي في العصر الحديث، باستثناء مصر التي انبعثت من رمادها. وهذا الإجهاض هو الذي يفسر ما يعيشه هذا العالم اليوم من تمزق سياسي ووحدة شكلية في الوقت نفسه.

والآن، هل يحمل المستقبل حظوظاً أفضل للوحدة العربية؟ في نظر سمير أمين، بدل أن يساعد اندماج الوطن العربي الموسّع في النظام العالمي الأمبريالي على تكوين طبقة قادرة

على فرض هيمنتها القومية، أي على توحيد الاقتصاد ومركزة السلطة، يدفع بالعكس نحو التفكك. إن تجربة مصر وسوريا والعراق تؤكد أن الطبقة العقارية والتجارية الجديدة، المنبثقة عن اندماج الاقتصاد العربي في السوق الدولية لا تملك أي دعوة أو رسالة هيمنية قومية، لا على صعيد الأقطار العربية منفردة، ولا على صعيد الوطن العربي بمجمله. وهذا هو الذي أكدته الهزيمة التي تكبدها العرب عام ١٩٤٨ في مواجهة الاستيطان الصهيوني. وينطبق التحليل ذاته على سلوك الطبقات الاجتماعية الجديدة التي ولدت في حضن رأسمالية الدولة بعد الحرب العالمية الثانية. فهي أيضا لا تتمتع بأية ملكة ذاتية تؤهلها كي تتحول إلى عامل توحيد قومي.

على كل حال، إن ما نستطيع أن نشير إليه ونؤكد عليه بخصوص هذه السيرورة المعقدة لتكوُّن الوطن العربي كما هو عليه اليوم، أي في تعدد دوله ووحدة عناصره، هو أن العرب قد برزوا في العصر الحديث، بعد تاريخ طويل مليء بالأحداث والمفاجآت، تاريخ اختلطت فيه الانتصارات الكبرى بالهزائم، والتوسع الزاحف بالتراجع والانحطاط، شعباً جديداً مختلفاً إلى حد كبير عن ذلك الشعب العربي الذي عرفته الجزيرة في القرن السابع للميلاد. إنهم يشكّلون اليوم شعوباً وجماعات ودولاً متعددة، ويعيشون مشاكل وتعقيدات وتناقضات وبُنى لا تزال صعبة الفهم على العديد من المراقبين الأجانب. ومن الممكن القول إن هذا الانبعاث العربي الواسع لا يزال مجرد توسّع كمي هائل أكثر مما هو حضور واع ومتشكل على الساحة الدولية. وبالرغم من أن صور الأمجاد القديمة لا تزال حيّة في الذاكرة، إلا أن المجتمعات العربية الحديثة قد خرجت من حقبة الاستعمار مفككة مادياً ومجرحة معنوياً في أكثر من مكان.

بالتأكيد، لا نستطيع أن ننسى ما عرفه العرب من تقدم وانبعاث ثقافي ولغوي في عصر النهضة، في محاولتهم، مثلهم مثل الأمم الاسلامية الأخرى، تجاوز شعورهم بالتأخر المتراكم. لكن إجهاض المحاولة التي شهدها الوطن العربي في العقود الأخيرة من أجل تحديث بُناه وتجديد نفسه وتوحيد أطرافه يكاد يقضي، إن لم يحصل بالفعل، على هذه المكتسبات جميعا ليترك المجتمعات العربية تواجه حالة معقدة يختلط فيها انهيار منظومات القيم الأساسية مع انهيار أنماط الحكم والتنظيم الاجتماعي التي كان يقوم عليها النظام القائم منذ مئات السنين. ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تحلل عقائد السلطة المعروفة وانهيارها.

فبالرغم من التشابه الحضاري والاستمرارية التي تعبّر عنها اللغة والثقافة، وهي أهم من النسب العرقي، تغير عرب اليوم كثيراً عمّا كانوا عليه في حقبة التكوّن التاريخي الأول. ويتعلق الأمر عند الحديث عنهم، كما هو الحال بالنسبة الى جميع الأمم التاريخية الكبرى بظاهرة وحقيقة مجتمعية معقدة، لا يستطيع مصطلح الأمة الحديث بالمعنى الغربي أن يعبّر عنها، أو أن يستوعبها. إنهم يتكوّنون بالفعل من شعوب وجماعات عديدة ومتميزة نسبيا، لكنها لا تزال مطبوعة جميعاً وبقوة لا مثيل لها بطابع الثقافة والدين واللغة الواحدة. وإذا كانت الأغلبية الساحقة من العرب ذات ثقافة عربية أو / ودين إسلامي، فإن هناك جماعات عديدة وقوية تزيد من تعقيد الصورة وثراء الوطن العربي، سواء أكانت جماعات لغوية أو ثقافية (كالبربر في المغرب والأكراد في العراق وسوريا) أو دينية (كالمسيحيين واليهود) أو لغوية ودينية معا (كغالبية الجنوبيين في السودان) [٤٥].

ولا شك أن نقص الاندماج القومي، النابع هو نفسه من حقبة الانحطاط والأقطعة العربية الاسلامية، هو الذي يفسّر الآلية التي تحقق من خلالها تقسيم المنطقة العربية على إثر انهيار الدولة العثمانية وفي مواجهة الصدمة الاستعمارية. فلأن العرب لم يكونوا في مستوى من الاندماج يسمح لهم بتقديم نفسهم كأمة واحدة، اتخذ التطور السياسي عندهم الخط الذي حدده في نهاية المطاف التقاء الحقائق الجهوية والعصبيات الجزئية مع ميزان القوى الدولي، وجاء ثمرة للتسويات بين السلطات المحلية الجزئية والدول الاستعمارية المختلفة. وبسبب غياب الوعي الأكيد والإرادة الوطنية الواضحة لم يكن من المتوقع أن يمسك العرب مصيرهم السياسي بأيديهم. ولا يعبّر نجاح الاستعمار عن شيء

---

(٤٥) ينبغي استخدام كلمة أقليات هنا بتحفظ شديد على عكس ما جرت العادة. فالمقصود هنا الاشارة الى تنويع ثقافي مثرٍ، الهدف منه الاعتراف بالآخر وتنمية الشعور باحترام الاختلاف القائم وعدم طمس الهويات الصغرى المحلية، وليس تحويل مصطلح الأقليات الى مفهوم أساسي للتحليل السياسي الاجتماعي كما تفعل النظريات الاستشراقية التي تعتقد أن الوطن العربي لا يفهم إلا من منطلق تحويله الى مجموعة متجاورة من الأقليات المتنافسة والمتنابذة. والمطلوب بشكل خاص قطع هذا الاستخدام لمصطلح الأقليات في لغتنا وأبحاثنا العربية عن الاستخدام الغربي الكلاسيكي له. وهو الاستخدام الذي كان يعبر عن عقيدة اجتماعية قائمة على الأحادية المطلقة ونابذة بقوة، كما تشير إليه العنصرية الحديثة، لأي تعددية ثقافية ودينية. فمن العبث والسخافة مثلاً الحديث عن أقلية بربرية أو كردية بهذا المعنى الغربي. فالبربر ليسوا أقلية في حضن الأمة العربية ولكنهم عنصر مكون رئيس لهذه الأمة، اللهم على أن لا نفهم من الأمة الانتماء الأقوامي أو العرقي البسيط وإنما الثقافي – السياسي والحضاري الواسع. أما الأكراد فليس هناك شك في أنهم يشكلون شعباً موزعاً اليوم على عدة بلدان ودول في المنطقة. وينطبق المبدأ نفسه على الأقليات الدينية. فهنا أيضاً لا يلغي الانتماء الجزئي المتميز الى دين خاص أو مذهب حقيقة الاشتراك الفعلي للأقليات بهوية ثقافية عربية واحدة وواقع وشائج القربى وأنماط الوجود السياسي والانثروبولوجي الواحد.

آخر سوى ما كانت تتميز به الشعوب القديمة من ضعف نظري وسياسي في إمكانياتها وقدرتها على السيطرة على مصيرها والتحكم بحركتها. ومن الصعب القول إن العرب كانوا يشكّلون، في بداية القرن العشرين، فاعلاً مستقلاً واعياً. لقد كانوا، حسب المصطلح المعروف، موضوعاً للتاريخ أكثر مما كانوا ذاتاً تاريخية.

لكن الاستعمار إذا لم يكن هو السبب الأول لتفكك الكيان العربي فإنه المسؤول الأول عن وضع العراقيل أمام إعادة توحيد الفضاء العربي. فقد قطع على العرب الطريق الطبيعي لنمو الوعي القومي، وأدخل في تاريخيتهم السياسية، وفي المناقشة التي سوف تعكسها، عوامل اضطراب وتشويش قوية ليس من الممكن السيطرة عليها بسهولة. كما شكّل حجر عثرة أمام تقدم العرب في حل مسألة تحديد هويتهم السياسية، على إثر انهيار الدولة الامبراطورية العثمانية.

إن النظرية القومية الحديثة تقوم في الحقيقة على مسلمة رئيسية كبرى هي حتمية تطابق الهوية الثقافية مع الهوية السياسية، وهو ما نشير إليه عندما نتحدث عن الدولة الأمة، أو عن الأمة وقد تحولت الى دولة. وهي تخلط في الواقع بين الأمة بوصفها شعباً متميزاً لغةً وثقافةً، وهذا أحد مستوياتها، وبين الأمة من حيث هي دولة تضم هذا الشعب. والحال أن هذه الحتمية ليست فعلية، ولا تعبّر إلا عن ظاهرة تاريخية فريدة. ومن الممكن وجود شعب أو أمة من دون أن تكون قد تحققت كدولة واحدة، وأن تكون هناك دول كثيرة ليست بالضرورة مطابقة في حدودها السياسية للهوية الثقافية الواحدة. وخطر هذه النظرية الأول هو أنها تلعب على الالتباس الذي تخلقه هي نفسها بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة – الأمة بحيث تسمح لنفسها، عندما يتفق ذلك مع مصالحها، بانكار وجود الأمم من خلال الاشارة إلى عدم قدرتها على تكوين دولة – أمة، وبإنكار وجود الدول لأنها لا تضم قومية ذات هوية ثقافية واحدة.

ولو تأملنا ملياً في هذه المسألة الكبرى، أعني مسألة نجاح الشعوب في مطابقة كيانها السياسي، وهو غير الهوية الثقافية التي تعيش مع الناس ولا تطرح سؤالاً، مع حدودها الثقافية، لوجدنا أنها من أكثر المسائل تعقيداً، وليست بالبساطة التي تفترضها النظرية القومية الكلاسيكية. فالواقع أن التحدث بلغة واحدة أو الشعور بالانتماء لثقافة واحدة وحضارة واحدة أيضا، وأكثر من ذلك، الانتماء لدين واحد، لا يقدم تلقائيا أي

مؤشر حاسم لا يقبل النقاش عن الاطار أو شكل الكيان الذي يجب أن يتحقق من خلاله التنظيم الجماعي، أي حدود الدولة السياسية والجغرافية، والارتباط أو التطابق المباشر بين حدود الدولة الجغرافية وحدودها الثقافية. ومما يزيد من هذه الصعوبة والتعقيد أن العرب قد عاشوا انتماءهم هذا للدين نفسه والحضارة نفسها، وخلال قرون طويلة، في إطار دولة امبراطورية ضمت شعوبا عديدة وتعاقبت عليها الحكومات والأسر الأكثر تناقضاً وتضارباً في المشارب والأصول والأجناس: العادلة والظالمة، السنيّة والشيعية، الموحدة والمتنازعة، العربية والاسلامية غير العربية. وأكثر من ذلك لم يعرف العرب في القرون الأخيرة من حياتهم السياسية تحت سيطرة الامبراطورية العثمانية إلا حكم الأسر الأجنبية.

والهدف أن نقول باختصار إن حقيقة تعرّف العربي على نفسه من خلال الثقافة العربية، وتماهيه مع هذه الثقافة والجماعة التي تحملها نفسياً وتاريخياً، لا يفرض بالضرورة تصوراً قومياً لبناء الاطار السياسي بالارتباط بحدود هذه الثقافة، خاصة وأن هذه الثقافة نفسها لا تعاش عادة إلا على مستويات مختلفة، ولا تُرى إلا في حدود العصبيات الجزئية المنضوية تحتها. فليس هناك لشعور الفلاح بانتمائه لمجموعة بشرية تتكلم اللغة العربية، علاقة بتعرف العرب الى أنفسهم جماعياً في شكل أمة واحدة لا يستقيم مضمونها إلا بتكوين دولة واحدة. وهذا يعني أن عناصر الوعي السياسي ليست مستمدة عفوياً من وجود عناصر الوعي الثقافي. إن لتكوّن هذا الوعي شروطا مختلفة، أخرى أو إضافية. فهو لا يظهر بشكل تلقائي من مجرد وجود الثقافة المشتركة. والدليل على ذلك أن الشعوب تحتاج إلى وقت طويل قبل أن تنجح في تحويل وحدتها الثقافية إلى وحدة سياسية تتجاوز اختلافاتها وتفتتها، وذلك حتى عندما يتعلق الأمر بشعب يكافح بشكل واضح ضد استعمار خارجي. وهذا هو موضوع النضج أو التكوّن التاريخي للوعي القومي. وهو مما يحتاج إلى شروط تاريخية وبنيوية معينة. فمما لا شك فيه أن من الصعب في إطار البنى الاقطاعية أو الكسموبوليتية مثلاً تكوّن وعي قومي بالمعنى الحديث للكلمة.

وفي ظروف انعدام وجود طبقة قيادية موحّدة بالفعل، وهو ما يلح عليه عن حق سمير أمين، وغياب تقاليد وثقافة مشتركة خاصة بالتعامل مع الدولة وبها كمركز لسلطة مركزية، والافتقار إلى مشروع واضح يجمع بين المصالح الجماعية المختلفة، واقعي وممكن التحقيق - كما يشير إلى ذلك فوزي منصور أيضا - كان من الصعب على التاريخ السياسي العربي الحديث أن يعرف الحسم بصورة نهائية بين طريق الدولة الواحدة وطريق

تعدد الدول العربية. وإضافة إلى ذلك، لم يكن في مقدور الناس أن يدركوا بعد، في ذلك الوقت، أصالة الوضع التاريخي وجدّته، وأن يفكروا أن بإمكانهم أن يوظفوا، في إطار دولة واحدة، التراث الغني البشري والثقافي والديني والقومي الذي ورثوه، وأن يحوّلوه إلى تراث واحد ومصدر لتكوين أمة أو جماعة واحدة. ويستدعي النجاح في ذلك درجة كبيرة من الوعي التاريخي ونخبة قوية عالمة بأمور الدولة والسياسة الوطنية والعالمية، أي مقدرة كبرى على السيطرة على التمايزات والخصوصيات التي ورثوها والتحكم بها في آنٍ معاً. وهو ما كان ينقصهم بعنف بعد ألف عام من التهميش السياسي والاستراتيجي.

بالتأكيد لم يكن من الممكن للتاريخ الفعلي أن ينتظر اكتمال جميع هذه الشروط حتى يحسم في أمر الهوية السياسية، القومية أو القطرية، وحتى يحدد مصير العرب السياسي. فقد اتبع التقسيم الحدودي الخط الذي كانت الدول الاستعمارية قد أقرّته لترسيم الحدود بين الدول والأقطار، ولم يتغير هذا الخط بالرغم من أنه لم يأت كلياً بصورة اعتباطية، وبالرغم من أنه كان يعكس هنا وهناك بعض الخصائص أو التمايزات الفعلية، الجيوسياسية أو التاريخية أو الثقافية أو شبه القومية التي رافقت تكون حركات التحرر الوطني في كل قطر منذ ذلك الوقت. وقد تشكّلت الدول الجديدة، وبحثت عن مصادر مشروعيتها بكل الوسائل، وفرضت هيمنتها في كل مكان بعيداً عن العقائديات القومية وبصورة مستقلة عنها. فلا تحققت الوحدة حيث ساد الفكر القومي العربي صفوف النخبة والرأي العام، ولم تتغير حدود الدول القطرية نتيجة تفجر النزعات الأقوامية أو العصبيات الجزئية. ولا تزال الدول تتلاعب بهذه العقائد القومية العروبية والقطرية، المركزة على الخصوصية أو المتناقضة معها، فتتبنى بعضها وتحارب البعض الآخر، ليس من منطلق مبدئي ولكن حسب حاجات الساعة والظرف السياسي ومقتضيات حماية الدولة كدولة والدفاع عنها. فليس للدولة العربية الراهنة عقيدة ذاتية في الواقع، لا قومية ولا قطرية، إن عقيدتها الحقيقية هي ايمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها، أي بفعاليتها كأداة تنظيم وضبط وسيطرة. فهي ليست دولة وطنية، أي دولة – أمة بأي معنى من معاني هذه الكلمة. إنها دولة وحسب. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يتحول خطاب الهوية الوطنية إلى أداة من بين أدوات الدولة العديدة الأخرى وتقنية من تقنيات السلطة.

إن سير الوطن العربي نحو ترسيخ الدولة القطرية لم يكن ثمرة اختيار جماعي واع بقدر ما كان ثمرة العطالة السياسية والتاريخية. وبقاء هذه الدولة واستمرارها ليس نتيجة

القوة الذاتية التي أصبحت تملكها بقدر ما هي التعبير عن انعدام القدرة على تجاوز الوضع العالمي القائم والانتقال نحو خيارات جماعية أخرى، عصبوية أو إقليمية، في المنطقة. هذا هو الذي يفسر كيف سار الوطن العربي في طريق الانقسام السياسي والتركيز على بناء الدول القطرية المتعددة. بالتأكيد، كان من الطبيعي، مع نمو طاقات هذه الدول وتزايد قدرتها تدريجياً على السيطرة على مصائر السكان، أن تفقد فكرة الوحدة العربية، والقومية العربية كمحور للسياسة الاقليمية، قيمتها السياسية والعملية كي لا يبقى منها اليوم، تماما كما كان عليه الحال في فترة ما بين الحربين العالميتين، إلا بُعدها التاريخي كمرتكز لهوية ثقافية جامعة. فقد خلق وجود الدول واستمرارها مصالح مادية واجتماعية جديدة، ودفع بالضرورة إلى تطوير نزعات عقائدية وقومية تدعم هذه المصالح وتدافع عنها. ولكن هذه المذاهب لن تعكس نشوء حركة قومية شعبية بالمعنى العميق للكلمة في الأقطار المستقل واحدها عن الآخر، ولكنها سوف تبقى تعبيراً عن قوميات وظيفية لا بد منها لتشغيل مؤسسات الدولة وإعطائها الصفة الرسمية الحديثة، وإظهارها الشكلي كتجسيد لإرادة وطنية. وهي «قوميات» لا تطمح بأي حال من الأحوال إلى أن تتحول إلى عقائد قومية حقيقية، أي إلى مصدر القيم ومبدأ التماهي الثقافي والخيالي للأفراد الخاضعين لها أو المتحدثين عنها. ولهذا، بالرغم من أن هذه المذاهب القومية المحلية هي المسيطرة على مفهوم الدولة وتصورها لدورها وعلى السياسة العملية عامة، فإنها لا تزال تعيش تحت وصاية الفكرة القومية العربية، ولا تقوم إلا بالتمسّح بها، كما يدل على ذلك الاحتفاظ بالجامعة العربية كرمز لهذه القومية مع انعدام أي فاعلية حقيقية لمؤسساتها. ومن الواضح أن الفكرة العربية تجنح اليوم إلى أن تشكّل نوعاً من المرجعية العامة والموحّدة لمجموع هذه القوميات الصغرى أو الفرعية(٤٦). وهي لا تزال تشكل لدى الأفراد، بصرف النظر عن جنسيتهم، مصدر قيم التماهي الجماعي والتاريخي، المادي والخيالي. وتجري الأمور كما لو أن الشعوب والأفراد قد قبلوا بالحياة في إطار الدولة القطرية الراهنة كهوية جزئية، مع الاستمرار في التعرف على أنفسهم أولا كعرب، والاحتفاظ بالعروبة بمثابة دائرة من

---

(٤٦) حول تكوين الوطنية الجزائرية، انظر: Mohammed Harbi, *Aux Origines de Front de Libération Nationale : La Scission du P.P.A. - M.T.L.D.: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie* (Paris : Bourgois, 1975).

وحول المغرب الأقصى ، انظر: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme* = *marocain, 1830 - 1912* (Paris : Maspéro, 1977).

التضامن السياسي الأكبر – وإن كان هذا التضامن لا يزال في مرحلة الكمون أكثر مما هو في مرحلة الفاعلية – والنظر في الوقت نفسه إلى الاسلام كمرجع أخلاقي وعقيدي يتجاوز العروبة والهوية القطرية معاً. لكن هذه التسوية لم تستقر نهائياً بعد حتى تنجح في حسم النقاش السياسي حول موقع كل من العناصر التكوينية الرئيسة ومكانتها ودورها في التصور الذاتي للهوية والأسبقيات السياسية، وتجاوز الشعور بالتعارض القائم فيما بينها، أعني عناصر الانتماء: القطري والعربي والاسلامي. وليس هناك ما يمنع من عودة العروبة كي تصبح في مرحلة مقبلة، فيما لو تبدلت علاقات القوى الإقليمية، من جديد إلى احتلال الموقع المرجعي الأول في إعادة بناء الهوية السياسية.

وعلى جميع الأحوال، يبدو لي أنه لن يكون من الممكن حسم الجدال النظري الذي لا يزال دائراً منذ عقود بين أولئك الذين يرفعون شعار وجود الأمة العربية الناجزة – وبالتالي التأكيد على أولوية التضامن بين الأقطار العربية وأولوية المصلحة العربية العليا، وأولئك الذين لا يرون في العروبة إلا علاقة لغوية لا قيمة سياسية لها، ويدافعون على أساس ذلك عن ضرورة تكوين أمم قطرية، والتأكيد على المصلحة الوطنية –، من دون إعادة طرح مسألة الأمة ومراجعة مفهومها نفسه بصورة جذرية ودراسة الامكانيات الحقيقية وتحديد الوسائل الملائمة التي تسمح بتحقيقه في الشروط التاريخية الحاضرة.

وإذا ما أردنا الاجابة عن السؤال الذي لا يزال مطروحاً حول طبيعة هذه الجماعة التي نسميها الجماعة العربية، وهل تشكّل أمّة أم أمماً مختلفة، وما هي حقيقة هذه الأمّة، فإن جوابنا هو أنه إذا كان من الصحيح أن العرب لا يشكّلون في نمط وجودهم الراهن أمّة حسب الاستخدام الأوروبي الكلاسيكي لهذه الكلمة، أي لا يعيشون في إطار دولة – أمة،

= وحول مصر، انظر : طارق البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠).

وإذا كان تاريخ الوطنية السودانية قد ارتبط بالثورة المهدية فإن تاريخ الدول في الخليج العربي بما في ذلك في العربية السعودية قد ارتبط بتنصيب الأسر الحاكمة، في حين ولدت الوطنية في العراق وسوريا وفلسطين والأردن في حضن الحركة العربية وظلت متماهية عقائدياً معها، وهو الأمر الذي يفسر ما تلقاه هذه الوطنيات من صعوبة في التعرف على نفسها وفي تحديد تمايزاتها، ويشكل ربما أحد الأسباب التي تمنع من بلورة سياسة إقليمية واقعية ومتسقة بين الدول القائمة. عن الحركة الوطنية الفلسطينية، انظر : الياس صنبر، **الطرد** (باريس : ١٩٨٦).

وعن الوطنية في الأردن، انظر : علي محافظة، **تاريخ الأردن المعاصر : عهد الامارة، ١٩٢١ - ١٩٤٦** (عمّان : ١٩٨٩).

والواقع أن الوطنية الفلسطينية الحديثة لن تنمو وتستقل عن الوطنية العربية الكلاسيكية لبداية هذا القرن الا بعد ما تعرضت له هذه القومية الأخيرة من اخفاق وتراجع منذ حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧.

بأي معنى من المعاني، فهم يشكّلون أمّة بالمعنى العربي الاسلامي الكلاسيكي الذي يشير إلى وجود جماعة تاريخية تشترك - رغم اختلاف الانتماء «العرقي» أحياناً، وتعدد اللهجات، بل واللغات - في منظومات قيم واحدة، وتتماهى مع تاريخ واحد، تستمد منه مرجعياتها كما تبني عليه آمالها وأهدافها من أجل المستقبل. فهذا المفهوم الذي نشير إليه لا يتضمن إعطاء القيمة ذاتها للتجانس الداخلي، ولا لعنصر الدولة بقدر ما يؤكد عنصر الثقافة، ويشير إلى آليات التضامن عبر الدولة، ومن ورائها بين أجزاء الجماعة الواحدة. وهو التضامن الذي لم يمر حدث مهم على العرب في التاريخ المعاصر دون أن يبرز، وفي كل مرة، بشكل أقوى من السابق.

والواقع أن مفهوم الأمة يتضمن في الاستخدام المعاصر ثلاثة معانٍ رئيسية. **الأول**، يعني الأمّة من حيث هي تنظيم سياسي جامع وشامل لجماعة بشرية، وهو الدولة، **والثاني**، يعني الأمّة من حيث هي قوة ذاتية تضامنية وثقافية، أي الدستور الداخلي الذي يجعل من الحشد المتعدد من الأفراد جمعاً ذا معنى ويخلق إمكانية التماهي والانتماء إلى جماعة سياسية أوسع من رابطة الأسرة أو الدم. والأمة بهذا المعنى تساوي مفهوم القيم المشتركة الموحدة بين الأفراد. أما الاستخدام **الثالث**، فهو يشير إلى الجماعة من حيث طبيعة السلطة السياسية التي تخضع لها، وما إذا كانت سلطة مفروضة من الخارج، إقطاعية أو استعمارية أو عصبوية قبلية، أو سلطة مستمدة من السيادة الشعبية ونابعة من المشاركة والاختيار أو القبول العام (مفهوم المواطنية). وهو العنصر الأساسي في مفهوم الدولة-الأمة أو الأمة بالمعنى الحديث.

لكن، إذا لم يكن هناك دولة - أمة عربية كما هو واضح، فإن هناك أمة - جماعة تؤكد نفسها في أغلب الوقت إلى جانب الدولة أو ضد الدولة، أي هناك قومية عربية بمعنى قرابة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية تدفع نحو التضامن والتماهي والانفعال المشترك بأهداف وآمال وآلام واحدة. إن الأمة العربية تشير إلى الاستخدام الأول الذي يساوي بين الأمة وبين الدستور القيمي العميق الذي يجمع بين الأفراد ويوحّد رؤيتهم للحياة والتاريخ والعالم، أي يخلق شعور الذات، الهوية، الآخر، الاختلاف... إلخ.

وعلى جميع الأحوال، ليس هناك أي مبرر في نظري كي لا نعطي في تحليلنا التاريخي والسياسي قيمة، ولا نعترف من بين العلاقات القرابية التي تنميها المجتمعات عبر

التاريخ، إلا بذلك النوع من التضامن المرتبط بتكوين الدولة - الأمة الحديثة كما عرفتها أوروبا، معتبرين أن كل أشكال التضامن الأخرى تنتمي إلى عالم ماقبل السياسة. فهذا يعني تحويل الدولة - الأمة إلى مقياس كوني، ورفض النظر إلى تاريخ الشعوب والجماعات كافة إلا من منظور نموذج التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية الذي ظهر في منطقة معيّنة نتيجة خصوصيات محلية وقامت عليه علاقات قومية معينة. وهو يقود إلى أن ينكر على هذه الشعوب شرعية الروابط النابعة من خصوصياتها وتاريخيتها، وهي هنا العقيدة والثقافة. إذ لا يعني مثل هذا التطبيق إلا إنكار وجود أية رابطة «قومية» أخرى في التاريخ إلا تلك التي ظهرت في القرون الأخيرة، وتجسدت في الدولة القومية، ونجمت عن السيرورة التاريخية الاوروبية.

لكن، ومن هذا المنظور أيضا، حتى لو اتخذنا المعنى الأوروبي للقومية الذي يشدد على العنصر الثالث، فإن ما ينطبق على العرب كافة أو جماعةً ينطبق على طبيعة السلطة القائمة في كل قطر عربي اليوم. فلم تنجح أية دولة في الوطن العربي في التحول بالفعل إلى دولة أمة، وبقيت الدولة هنا علاقة مفروضة، أو جهازاً خارجياً يحكم، من فوق، شعباً يحقق هويته ويؤكد ذاته، مادياً ومعنوياً، فردياً وجماعياً، بعيداً عن الدولة كعقدة مواصلات اجبارية وتماه جماعي طوعي، وفي معظم الوقت في مواجهتها. ولو تأملنا جيداً في الأمر لاكتشفنا أنه لا يوجد في الوطن العربي، بالفعل، دولة ذات بنية قومية. وهذا لا يلغي إطلاقا وجود شعور وطني متميز أو عصبية سورية أو لبنانية أو مغربية. ذلك أن العصبية موجودة، ويمكن أن توجد في كل مستوى من مستويات البنية الاجتماعية، على مستوى القبيلة والشعب الخاضع، بل حتى على مستوى القرية بل العائلة. والقومية الحقيقية عندما تستقر تتنافى بالضبط مع منطق العصبية، وتتحول إلى تماه مع المؤسسات. بل إن التركيز المتزايد الذي نلاحظه في الأقطار العربية اليوم على الانتماء القطري وخلق نزعة أو عقيدة قومية قطرية غالباً ما تنحونحو الشوفينية الضيقة تجاه الأقطار العربية المجاورة، يعبّر عن إخفاق تكوُّن الدولة القطرية كأمة، أي كدولة مؤسسات، وعن الحاجة بالتالي إلى تعويض نفسي لهذا الإخفاق أكثر مما يعبّر، كما يعتقد البعض، عن تكون الأمم القطرية ونمو الحقيقة القومية المحلية. إن الأمة المتحققة فعلا لا تحتاج إلى التأكيد الشوفيني والعدائي الدائم على وجودها ومحورية زعيمها و«مخلصها».

إن إحدى مشاكل تكوين الأمة العربية الرئيسية هي بالضبط أن الدولة لم تنشأ هنا،

كما سوف نرى، في حُجر الأمة وتعبيراً عنها ولكن نشأت من أنقاضها وفي مواجهتها. ولا تزال تعيش من موقفها هذا، ومن الدور الدولي الذي تلعبه في ضبط الأمة والتحكم بها لصالح الاستراتيجيات الكبرى في أغلب الأحيان، أو اعتمادا على استغلال مقتضيات الاستقرار واستتباب الأمن العالمي. وفي هذه الحالة من الصعب توقع أن تتبلور الأمة من داخل هذه الدولة وعلى أساسها. إن جوهر إشكالية الأمة هو في الوقت الحاضر، بالفعل، المطابقة العملية بين الهوية الثقافية والهوية السياسية. لكن إخفاق الحركة القومية العربية في حل هذه المسألة يرجع إلى تمسكها بفكرة المطابقة من خلال دولة واحدة، دولة – أمة، أي استلابها تجاه النظرية القومية الكلاسيكية، واقتدائها بها، بدل التفكير في ابداعية التاريخ وإمكانية تحقيق هذه المطابقة من خلال الاتحاد بين دول متعددة أو العمل بوسيلة أو أخرى على تحقيق الاندماج العملي في ما بينها. وهو الهدف والأصل. وهذا الفشل الذي أدى إلى التباين بين مستوى التماهي الثقافي ومستوى التماهي السياسي في المجتمعات العربية هو الذي يفسّر ما وصل إليه المسار الوطني في الوطن العربي من مأزق، سواء في ما يتعلق بالاندماج الاجتماعي أو ببنية السلطة السياسية.

فقد انتهى المطاف **بالمغرب** إلى ملكية كلاسيكية، دعامتها السلطة المعنوية للملك، معلناً بذلك انتصار قيم الولاء (التقليدي) على التوجه الوطني بالمعنى الحديث، القطري أو العربي أو الإسلامي معاً، أي على النزعة القومية عامة. ويعمل هذا الوضع لصالح دولة تقدّم نفسها على أنها التجسيد البسيط والعفوي للمصلحة العامة، أي لجماعة وطنية لا يرى النظام السياسي فيها في الواقع إلا عبئاً، عليه أن يجرّه وراءه، أو رعية يجدر أن تقاد أكثر من كونها ذاتاً فاعلة ومحرّكة للدولة والنظام. وفي **تونس** أدت المنافسة بين تيارات الفكرالقومي المختلفة والمتباينة إلى انتصار بورقيبة الشخص والأب، الذي سوف يحاول بجميع الوسائل أن يعيد بناء ما سمّاه بالأمة التونسية حول شخصه ويجعل منها تجسيداً لأفكاره وسلوكه. وفي **الجزائر** التي ولّد تلاحم المشاعر الاسلامية والعروبية والقيم الشعبوية فيها حركة وطنية جزائرية قوية وعميقة الجذور، تبنّت السلطة الاستقلالية فيها في ميدان تحديد الهوية القومية خطأً يمكن وصفه بأنه سياسة الهرب إلى الأمام من خلال التركيز والتشديد على سياسة التنمية وعلى ما تتضمنه من توسع اقتصادي وسعي الى مراكمة التقانة والعلم. ومع تجنب طرح المسألة السياسية، كان من الطبيعي أن يعمل تراجع المشروع التنموي وتوقف التوسع الاقتصادي على دفع المسألة الوطنية، مسألة علاقة الأفراد

والجماعات مع الدولة وطبيعة هذه العلاقة، غير المحسومة بعد إلى السطح، أكثر حدّة مما برزت به في أي قطر عربي آخر.

وفي **الهلال الخصيب**، عمل افتقار الدول القطرية لعقيدة خاصة بالهوية السياسية، وتطابق تصور الهوية لدى شعوبها مع الهوية العربية التي ولدت في حضن الحركة العربية المناهضة للتتريك، على إضعاف مشروعية هذه الدول منذ البدء، وساهم في الإسراع بتفجر أزمتها الكيانية. هذا ما عبّرت عنه سلسلة الانقلابات المتعاقبة التي عرفها معظم الأقطار المنتمية الى هذا الإقليم.

وفي **مصر** التي شهدت نموا كبيرا للنزعة القومية المحلية، استند في جزء كبير منه إلى نجاح الربط بين الليبرالية الكلاسيكية والحركة الشعبية، لن تنجح القومية المصرية في مقاومة دوّامة مناورات السياسة الملكية والاستعمارية، وسوف تقضي بسرعة مع الوفد وتحت تأثير لافاعلية النخبة وفسادها.

أما في **الخليج** فإن العوائد النفطية الهائلة لا تزال تشكل مانعاً كبيراً أمام إمكانية طرح مسألة الهوية السياسية، بل أمام نمو أي نزعة قومية حقيقية في حجرها، باستثناء التماهي مع نمط استهلاك مادي قائم بالأساس على ارتفاع القوة الشرائية وتنمية مرض الشره الفردي والتنافس على تكوين الثروات الشخصية.

والمقصود أن إشكالية بناء الأمة، أو عملية بناء الشخصية من منظور التغيرات العالمية والحداثة أكبر من مشكلة تحديد التمايز الثقافي أو الديني عن الآخرين. إنها مسألة أساسية تتعلق، خاصة بالنسبة الى الشعوب التي كانت خاضعة لغيرها، بمسألة سياسية كبرى هي تحديد نوعية السلطة القائمة بين الشعب والحكم، وبين الدولة والمجتمع، كما تتعلق ببناء الاطار الجغرافي والسياسي الذي سوف تفجّر فيه طاقاتها وتنشر قدراتها الجماعية، والذي يقدم لها أفضل فرصة لتعظيم استثماراتها وتوظيف إمكاناتها البشرية والمادية، وأفضل إطار لازدهار مواهبها وعبقريتها؛ ففيه تستطيع الأمم والجماعات أن تخلق الشروط الملائمة لتحقيق نفسها، وحثّ أعضائها على ممارسة الفضيلة وتنمية القيم الايجابية. وهو المجال الذي لا بد منه لتحديد الأهداف السليمة وبلورة القوى الفاعلة وبناء الاستراتيجيات وتأكيد الشخصية الجماعية. والمقصود من كل ذلك تحديد الوسائل التي تساعد شعباً من الشعوب على تعيين إحداثياته ووضعه الصحيح في التاريخ، وفهم الدور المناط به على

صعيد الساحة العالمية، وإدراك نوعية المساهمة التي يمكنه أن يقدمها الى حضارة عصره، وذلك إذا لم يقبل أن يعيش على هامش التاريخ، وأن يتلقى كل ما يقوم بأوده الفكري والمادي من الخارج، قبل أن يقضي فريسة مشاعر الاحباط.

هذا هو الأمر الذي يفسّر المكانة المحورية التي احتلتها المناقشة في هذه المسألة في تفكير الوطن العربي بمصيره ومستقبله طوال القرن العشرين. فعلى حسمها يتوقف أيضا إلى حد كبير تحرير مسار التنمية العتيدة، لا من حيث هي استراتيجية استثمار اقتصادي كما يتصورها الكثيرون اليوم، ولكن بالأساس من حيث هي بناء للشخصية وتحديث لمنظومات القيم وللهياكل الكبرى والمؤسسات، وفي مقدمتها الدولة. وفي جميع الأحوال يتعلق الأمر بطبيعة الرد الذي يتوجب على الشعوب، التي تجاوزت الحضارة مستوى مؤسساتها القديمة، أن تصوغه في مواجهة التحديات التاريخية. ويعني هذا بالنسبة الى الوطن العربي النجاح في بناء مناخ أخلاقي وسياسي واقتصادي ملائم، ولا بد منه، من أجل تفجير الطاقات، وتدعيم القدرة، على مستوى المجموع العربي الكبير، على إدماج قيم الابداع والحرية والتجديد.

ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف، ينبغي أولا تحقيق وحدة الفاعل التاريخي وتكامل شخصيته، كما يستدعي إعادة لحم العناصر المتباعدة ودمجها في مجموع واحد ذي معنى، أي إعادة تنظيم الفضاء الخاص بالذاتية الواعية، والسعي إلى إدخال نظام مراتبي جديد يسمح بتفجير وإفراز قوى فاعلة جديدة وبناءة.

فبعكس ما يشير إليه فينكلكروت(٤٧)، ليس للقوميات التي نشأت في الكفاح ضد الاستعمار، أو من جراء انهيار الامبراطوريات التقليدية – وهي ظاهرة تاريخية حيّة مختلفة عن القومية الأوروبية، ولا ينبغي خلطها بفلسفة القومية التي حاولت أن تستلهمها وتوجهها عقائدياً – علاقة بالتصورات القديمة عن الهوية، وليست تجسيداً لاستمرار الأمة القديمة أو الوعي اللاتاريخي. إنها تطورت وتتطور، بالعكس، على أنقاض هذه التصورات والجماعات القديمة، وذلك بقدر ما يزيد التفكك الذي يقود إليه هذا النزوع الشامل لدى الشعوب الجديدة إلى تقليد الأمم السائدة وتمثل التيارات العالمية، من الحاجة إلى خلق مؤسسات وعقائديات جديدة لتوحيد الإرادة الجماعية. ولا يعبّر فشلها، حتى الآن، عن

---

(٤٧) Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (Paris : Gallimard, 1987).

عدم جدّتها بالضرورة أو عن نزوعاتها التقليدية، بقدر ما يعكس إخفاق النظرية القومية الكلاسيكية المستمدة من الأدبيات والتجربة التاريخية الحديثة للبلدان الأوروبية، التي حاولت أن تقدم نفسها لهذه الحركة التاريخية كدليل ومرشد للعمل . فلأن هذه النظرية كانت بعيدة كل البعد عن استيعاب عناصر الوحدة مثلما كانت بعيدة عن فهم مكامن التناقض والنشاز في التكوين التاريخي العربي، عملت على إفساد الفكر الوطني العربي وتشتيته، وساهمت من ثم في إخفاق الحركة الوطنية العربية نفسها. وبدل أن تقوم بتعزيز حركة توحيد الوطن العربي أو بتثوير عقليات المجتمعات العربية وبُناها، لم تعمل المذاهب القومية التي نمت هنا وهناك على هديها إلا على تثبيت الانقسامات السياسية التي تفجرت، وتغذية الخصومات وروح المنافسة. بل لقد ضاعفت من شعور الوطن العربي بالحيرة والضياع من خلال إخضاعه لمنطق مصالح الدول الناشئة أو المجموعات التي تتحكم بها. وقد عملت جميع هذه العناصر التي نمّت روح الانكفاء الضيق والخصوصيات والعصبيات الجزئية على تدعيم الاتجاهات المحافظة، وساعدت على تقليص أو تخفيض مسألة الأمة إلى مسألة تنافس ونزاع بين عصبيات وعقائديات متنافرة.

وهذا يعني أن الفلسفة القومية التي استُمدت من هذه النظرية قد غطّت، بدل أن تكشف، ما تنطوي عليه مسألة تكوين الأمة في الواقع من قضايا جوهرية، أعني قضايا توظيف عوامل التضامن ورأس مال القرابات الروحية والمادية التي أبدعها التاريخ بين سكان وشعوب المنطقة المتشابهة، مهما كانت تمايزاتها الجزئية، والعمل على تنظيمها وإدارتها وتسييرها وتنميتها في سبيل تعظيم فرص التقدم والتطور لها جميعاً ومساعدتها على الرد الناجع على تحديات ثورة العصر. ولذلك كان من الطبيعي أن يقود إخفاق الحركة القومية التي سارت على هدي النظرية القومية الكلاسيكية إلى ميل متزايد لنقد هذه النظرية وتحرير الفكر الوطني والعمل الجماعي منها. والحقيقة أن الفكرة القومية لم تأخذ قيمتها إلا لأن تكوين الأمة أو الاعتراف بوجودها، اعتبر، حسب هذه النظرية القومية السائدة، شرطاً ضرورياً لبناء الدولة المستقلة أو الواحدة. وقد استدعى ذلك من العرب مثل ما استدعى من الشعوب الأخرى التي كانت تنظيماتها الجماعية مختلفة بالضرورة في صورتها عن تنظيمات الدولة – الأمة التي ولدت من صراعات القرون السابقة في أوروبا، ممارسة العنف على الذات والتشويه المنتظم لتصوراتهم وممارساتهم الوطنية الخاصة حتى تتماثل مع ما كان يعتبر نموذج التكوين القومي السليم، بحيث خسروا الوطنية القديمة التي

كانت مبنية على وحدة المبادىء والمشاعر والقيم الملهمة، ولم ينجحوا في ربح الرابطة الوطنية الجديدة المستمدة من التماهي مع الدولة القانونية والشعبية.

لكن ما الذي يمكن أن يقدمه هذا التحليل لفهم مستقبل تطوّر هذه الجماعة التي أطلقنا عليها اسم الأمة العربية؟ وفي أي إطار، قطري أو قومي، سوف يتحقق هذا التطور في طبيعة السلطة السياسية في المستقبل؟ وهل يدفع البحث عن سلطة وطنية حقيقية الوطنَ العربي في اتجاه الاتحاد لتكوين دولة ذات سيادة فعلية، أم سيسير به نحو تدعيم أكبر لجذور الدول القطرية القائمة وتحويلها إلى دول - أمم حديثة قائمة بذاتها ومتميزة كلياً واحدتها عن الأخرى؟ وفي هذه الحالة من أين ستأتي عناصر هذا التميز؟

من الصعب الحكم منذ الآن على طبيعة الاتجاه الذي سوف يتخذه مسار تحقق هذه الأمة، أمة - دولة أم اتحادية تجمع دولاً وأقطاراً وبلداناً متضامنة ومندمجة. ومن الصعب كذلك أن نعرف كيف سيتحقق تأكيد الحدود القطرية الراهنة وتجاوزها. فالتناقض ليس نظرياً، وحسب، ولكنه عملي أيضاً، وهو الذي يفسّر عدم التقدم حتى اليوم على طريق حسم هذا الموضوع. إن التناقض قائم في وجود الدول ذاتها وما أصبحت تمثله من حقيقة موضوعية مؤثرة، وما يمكن أن تقود إليه، إذا تحقق إصلاحها ونجحت الشعوب في استملاكها وتأميمها، من إفراز لمشاعر تضامن قومي حقيقية داخل حدودها، أو ما يمكن أن يؤدي إليه فشلها المستمر من تحويلها المتزايد إلى أداة قمع خارجي وإلى قوقعة أجنبية من الصعب المراهنة عليها لبناء أي حس وطني مستقر. كما أن التناقض قائم، كذلك، في استمرار عمل وفاعلية عناصر الوحدة والتضامن الشاملة العابرة للحدود والأقطار، التي لا يمكن لثورة الاتصالات إلا أن تزيدها قوة وعمقاً. وهي عناصر ثقافية ونفسية تختلط فيها مشاعر القرابة ووحدة الآمال والأهداف والمصير ولا تزال الدول والنخبات القائدة نفسها تستند إليها وتنميها، بما في ذلك عبر الحديث المتواصل عن حتمية وحدة الوطن العربي ووحدة مصيره.

لكن التجربة التاريخية العالمية التي تجاوزت الحقبة القومية التي عرفها القرن التاسع عشر، واستمرت تلهم التكوينات القومية الجديدة في القرن العشرين، تُبرز اليوم أن النجاح في بناء الفضاء الواسع الذي تحتاج إليه التنمية الحضارية لا يتوقف على اصطناع نظرية في واحدية الأمة بقدر ما يستدعي تطوير القواعد والجدليات السياسية التي تساعد على تكوين التجمعات الفدرالية الكبرى. لقد ولدت الوحدة الأوروبية الحديثة والتكتل الأمريكي

الكندي المكسيكي، والتجمع الآسيوي على أسس التعاون والتبادل والتوحيد الاقتصادي والسياسي أكثر مما استند الى التجانس القومي أو التماهي التاريخي والثقافي، في حين أن الجماعة العربية التي تملك كل عناصر الأمة الواحدة، الثقافية والاجتماعية والتاريخية، لا تزال عاجزة عن تجاوز التقسيمات التي يعترف الجميع بأنها تكرّس التبعية والانكماش والتأخر. باختصار إن مسألة حسم حدود الإطار المكاني والزماني الذي يحتاج إليه أي تثمير تاريخي بعيد المدى لم تعد مرتبطة فقط بالتأكيد على علاقات القربى الماضية أو القائمة، ولكن أيضا، وأكثر منه، على تعميق الحوافز من أجل تحقيق مكتسبات جديدة مشتركة، أي على المصالح التي ينطوي عليها العمل من وجهة نظر المستقبل. إن الإطار السياسي الأنسب للعمل الجماعي هو ذلك الذي يستطيع أن يعطي علاقات القربى القائمة أكبر مردود ممكن من وجهة نظر الاستثمار الحضاري.

والخلاصة، إذا لم يكن العرب يشكّلون اليوم أمة – دولة حديثة، فليس ذلك لنقص في العناصر التي تؤكد وحدة الهوية والشخصية. وعلى كل حال من الصعب القول إنهم يشكّلون أمماً – دولاً حقيقية متميزة. ليس ذلك لأن العناصر الثقافية والنفسية والشعورية التي تجمع بينهم لا تزال قوية جداً، ولا تسمح بمثل هذا التميز والاستقلال، ولكن لأن بنية الدولة العربية القطرية، كما تكّونت تاريخياً، لا زالت نافية في آلية عملها لمبدأ تكوين الأمة. وربما كان من المناسب أكثر الحديث عن أمة عربية لم تنجح بعد في تحقيق اندماجها الذاتي الحقيقي، السياسي والاقتصادي، أو عن الأمة العربية كمشروع تاريخي ومستقبلي هدفه تجاوز حالة التفتت الراهن والسياسة اللاعقلانية السائدة، خاصة وأن حاجات التنمية الحضارية لا يمكن أن تسمح لها بالتردد المستمر في ذلك.

وبعكس ما هو شائع اليوم، لا تعبّر الفكرة العربية عن استمرار التصور القديم للهوية أو عن الأمل بإعادة تجديد هذا التصور مرة أخرى، ولكنها النتاج الطبيعي للتقدم على طريق تصور عصري وحديث لإعادة بناء الشخصية. ولن يضعف التقدم التقني والنضج السياسي والتحديث الاقتصادي والاجتماعي من فرص نموها وتطورها كمحور لإعادة هذا البناء، ولكن بالعكس تماما. إن الميل نحو التقارب والاندماج والتعاون والاتحاد بين الأقطار والشعوب العربية سوف يزداد بازدياد استقلال هذه الأقطار وتقدمها الاقتصادي والسياسي والثقافي، وبالتالي حاجتها الى شروط أفضل لا بد منها للاندراج في الحضارة العالمية ولعب دور حقيقي وايجابي فيها.

ولا يعني هذا بالضرورة أن تتبع هذه الأمة في تشكلها المستقبلي الأطر والآليات نفسها التي عرفتها سيرورة تكّون الأمم في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبي. فالهدف ليس خلق عقائدية سياسية تخفي التناقضات وتؤكد التجانس الذي يتطلب سحق كل التمايزات، كما حصل باسم القومية في أوروبا، ولكن تنظيم عملية الاندماج والتوحيد الفضائي، القانوني والاقتصادي والسياسي، بين أقطار سوف تظل تشكل أعضاء في أسرة أكبر. فبموازين النظام العالمي الراهن يماثل التفتت الراهن للفضاء العربي وتوزيعه على دول متعددة ترفض تنظيم التعاون في ما بينها - ممّا لا بد منه لتطور الاقتصاد والحضارة - التفتت الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى وتقسيمها بين إقطاعات مستقلة ومنعزلة واحدتها عن الأخرى. وفي الحالتين النتيجة الأساسية هي وضع عقبة كبرى أمام تطور القوى الانتاجية، المادية والتقنية والفكرية معاً.

الفصل الثالث

عصر التنظيم : الدولة والسلطة

أولاً : الدولة العربية

تشكّل ظواهر انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من قِبَل نخبات لا تتمتع في أغلب الأحيان بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية، وغياب الحريات العامة، وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الانسان، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، وهيمنة السلطة الشخصية من النمط الأبوي، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد والقبيلة أوالطائفة، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين، والقمع والعقاب الجماعيين، كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع(١).

وقد أعاد هذا التدهور الواضح في بنية السلطة من جهة، واستنفاد النقاش الذي دار

---

(١) حول هذه القطيعة في السياسة العربية والمشاكل النظرية والسياسية التي تطرحها، انظر : برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية** (بيروت : دار ابن رشد، ١٩٧٨)؛ **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٤)، **والديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، مجموعة من الباحثين، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

وحول الوضع التعسفي وتزايد القمع السياسي، انظر : **التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الانسان، ١٩٨٧ - ١٩٩٢**، وتقارير منظمة العفو الدولية للسنوات العشر الأخيرة. وهي تقارير مفحمة في هذا المجال.

خلال سنوات متتالية حول الهوية من جهة ثانية، إلى فتح النقاش بشكل موسّع في العقد الماضي حول السلطة والدولة. وفي هذا الاطار عاد الفكر السياسي العربي إلى الاشكاليات الأساسية التي كانت قد فرضت نفسها عليه في نهاية القرن الماضي. وفي قلب هذا النقاش، وكأحد معالمه الرئيسة، فهم الطابع الديكتاتوري والمطلق للنظم الحاكمة وتحليل آليات عملها وأسباب عزلتها عن المجتمعات. وفي سياق هذا النقاش تعدت الأسئلة المطروحة موضوع تحديد طبيعة هذه الدولة إلى الكشف عن جذورها والبحث في استراتيجياتها المختلفة واستشراف مصيرها ومستقبلها.

وإذا كان البحث في هذه الموضوعات ليس وليد هذا العقد، فإن التحليلات لم تكن في الوطن العربي منتظمة ومركّزة في أية حقبة ماضية مثلما هي عليه اليوم. ولا يهدف معظم النقاش الذي لا يزال دائرا حول الأمة إلا إلى تحديد طبيعة الدولة وشكلها وهياكل السلطة التي تتجسد فيها. وحتى في ما يتعلق بالنقاش الثقافي، غالباً ما تخفي النزاعات والاختلافات في موضوع الهوية التنافس المستمر والمتزايد بين قوى اجتماعية وسياسية متصارعة، وبالتالي تضارب برامج اجتماعية من الصعب التوفيق في ما بينها، وهي تهدف جميعاً إلى إحكام السيطرة على السلطة وإعادة اقتسام ساحة التعامل بها وممارستها. وبالنسبة الى القسم الأكبر من المنظرين للحدود الوطنية، ليس لتحديد هوية الأمة – التي لا تشكّل الدولة إلا تجسيداً لحدودها – من قيمة سوى ما تقود إليه من توزيع جديد للسلطة، وتعيين متغيراتها، ورسم بُناها، ووضع مبادئها السياسية والأخلاقية. وهذا هو السبب الذي يدفع المتطرفين من التحديثيين إلى التنكر للفكرة العربية نظراً الى ما يبدو عليها من اتصال مفترض ولازم مع الفكرة الدينية، والتأكيد بالمقابل على الفكرة المتوسطية، أو على أفكار أخرى مماثلة تبدو وكأنها تساعد بصورة أفضل على التحرر من تراث الماضي وتسهيل الانتماء للثقافة الحديثة الغربية أو العلمانية(٢). وقد كان رفض العروبة يعني ببساطة رفض الصورة السلبية التي ارتبط بها التاريخ العربي الثقافي والسياسي، كما بدت في ذلك

(٢) طرح طه حسين عام ١٩٣٦ على نفسه هذا السؤال : هل العقلية المصرية شرقية أم أوروبية، سواء في ما يتعلق بالمخيلة أو الإدراك أو الفهم أو المحاكمة، وبشكل أدق، هل من الأسهل على الذهنية المصرية أن تفهم الصيني أو الياباني من أن تفهم الفرنسي أو الإنكليزي ؟ وكانت إجابته تفيد أن العقلية المصرية قد تعرضت منذ عهدها الأول للتأثيرات المتوسطية، وتبادلت في جميع الميادين مع الشعوب المتوسطية. انظر : طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة : [مطبعة المعارف ومكتبتها] ١٩٣٦)، ص ١٣ – ٢١ .

الوقت، والهرب من المصير المحتوم إلى آفاق العالمية والمصائر الثقافية والسياسية الأرحب. لكن كل هذا لا يمنع من الاعتراف بحقيقة أن الصراع كان يجري في معظم الأحوال والمناطق من حول الفكرة العربية، وأن هوية الأطراف الأخرى كانت تحدّد بالتوافق معها أو الاعتراض عليها.

وكما كان التناقض قوياً بين تيارات الرأي العام المختلفة في مسألة تعيين طبيعة الهوية الوطنية، كان التناقض عنيفاً أيضاً في مسألة فهم وتحديد طبيعة الدولة الجديدة الناشئة في حجر الجماعة أو المجتمعات العربية.وقد امتلأت الساحة الإعلامية في الأعوام القليلة الماضية بأطروحات متعددة ومتناقضة لتفسير ظاهرة الأزمة هذه وفهمها. فبناءاً على ما يظهره نموذج هذه الدولة من سلوك استبدادي، وإرادة قوية في المركزة، وطابع لاأخلاقي وعسكري في الحكم، ونزوعات امبراطورية متكررة، كان الميل قوياً لدى البعض ولا يزال إلى النظر إليها كدولة شرقية، ليست إلا الاستمرار بوسائل أخرى للسلطة الاستبدادية التاريخية. وفي هذا المجال سيطرت على التحليل العلمي نظريات عديدة معروفة تسعى كل منها إلى تقديم تفسير مختلف لجذور هذا الاستبداد. من هذه النظريات المعروفة والكلاسيكية نظرية المجتمع المائي، الذي يرى في اعتماد المجتمع على مصدر رئيسي للري مثل النيل أو دجلة والفرات، وتحكم الدولة فيه، المصدر الأول لقوة الدولة ونزوعاتها نحو المركزية الشديدة. ومنها نظرية نمط الانتاج الآسيوي التي تستنتج استبداد الدولة من سيطرة البنية الريعية على الاقتصاد، وما تقدمه هذه البنية من استقلال واسع للسلطة المركزية تجاه المجتمعات، وما تدفع إليه في سبيل تأمين بقاء هذه الدولة ومضاعفة الريع أو الخراج من تعظيم قوتها العسكرية الضاربة وشن الحروب الداخلية والخارجية المستمرة(٣).

وعلى منوال هاتين النظريتين الكلاسيكيتين تولد اليوم تحليلات ونظريات جديدة متفرقة تستلهم بعض الدراسات الانثروبولوجية أو علم الاجتماع السياسي المعاصر. ومن أكثر ما اشتهر في الأعوام الأخيرة مفهوم الثقافة السياسية التقليدية، أو الدينية، باعتبارها

---

(٣) انظر في هذا المجال المؤلف الكلاسيكي في :
Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism : A Comparative Study of Total Power* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1956).

وقد استعار منه أنور عبد الملك الكثير من أطروحاته في :
Anouar Abdel-Malek, *Egypte : Société militaire* (Paris : Seuil,1962).

مصدر المواقف والقيم التي تشجّع على تكريس الاستبداد أو ترسيخ جذوره. وقد رأى البعض فيها، خاصة في الأوساط الصحفية والإعلامية – التي لا ينبغي بعد اليوم التقليل من الدور الذي تلعبه في صوغ مفاهيم الناس ورؤيتهم أوضاعهم، أي من المشاركة في صنعها–، ثمرة مباشرة لسيطرة التقاليد السلطانية العتيقة أو لاستمرار اشتغال السلطة الأبوية والتضامنات القبلية والطائفية. وفي هذا المنظور قام بعض الباحثين بإحياء نظرية ابن خلدون الكلاسيكية في العصبية أو التضامن الطبيعي والميكانيكي وتطبيقها في دراسة المجتمعات والدول العربية وذلك في سبيل تفسير وفهم آلية عمل السلطة وانحطاطها فيها(٤).

وكثيرا ما تقارن الدولة العربية الحديثة في هذه الدراسات بالنموذج المملوكي الذي أصبح يستخدم على نطاق واسع من أجل تفسير حالة انعدام الديمقراطية وتطور السلطة المطلقة التي تعيشها الغالبية الساحقة من الدول المعاصرة في الوطن العربي والعالم الاسلامي. فبسبب ما يبدو من تماثل أو تشابه بين بعض أوجه سلوك الدولة المعاصرة والدولة القديمة (الطابع الشخصي للسلطة، إدخال بعض النصوص الشرعية الإسلامية في القوانين الخاصة الحديثة، سيطرة النزعة العسكرية أو القوات المسلحة على قمة هرم السلطة... إلخ.) يميل البعض إلى تأكيد قدر كبير من التواصل بين نموذج الدولة السلطانية القديمة ونموذج الدولة العربية المعاصرة، مما يعني نفي الطابع الحديث عنها.

والحال أن المركزية، سواء كانت نابعة من دور الدولة في تنظيم الري أو في تنظيم توزيع الريع المستمد من مصادر داخلية أو خارجية، كانت تتطابق مع الاستبداد بسبب غياب الآليات الديمقراطية التي نعرفها اليوم. وهو ما كان عليه الحال في مناطق العالم من دون استثناء، في الصين والهند والدول الغربية في مرحلة الحكم المطلق الذي كانت وظيفته تركيز سلطة الدولة في وجه نزوع الاقطاعيين إلى الاحتفاظ بسيادتهم. لكن هذه المركزية تختلف اختلافاً جذرياً في وظيفتها وأسبابها ومعناها عن نماذج الحكم الديكتاتوري التي نعرفها ونصفها اليوم في الغرب أو في الشرق. وهي ليست الانعكاس الطبيعي والمباشر لوجود سلطة مركزية. ونستطيع أن نقول بسرعة هنا إن مركزية الدولة السلطانية أو المطلقة كانت تنبع من الحاجة إلى تحديد سلطات الأسياد والأمراء والقوى المتنفذة الطامحة إلى

---

(٤) انظر : ميشيل سورا، **الدولة الهمجية** (باريس : ١٩٨٩).

تكوين مراكز سلطة سيادية موازية للسلطة المركزية أكثر مما كانت موجهة، كما هو الحال اليوم مع السلطة الديكتاتورية، ضد الأفراد والمؤسسات المدنية. وقد كان السبب الرئيسي والتاريخي الذي يفسّر نشوء هذه المركزية وتعميم نموذجها هو ضعف الاندماج الاجتماعي النابع من سواد الاقتصاد القروي والرعوي والتجاري، أو ما يمكن أن نسميه بمصطلحاتنا الحديثة، ضعف الاندماج الوطني. بينما تقوم السلطة الديكتاتورية الحديثة نتيجة ظهور هذا الاندماج بالذات، أي لتكوّن رأي عام جماهيري وشعبي متحرك وضاغط على السلطة التي يمنعها نمط المصالح المسيطر عليها من أن تطور وسائل استيعاب هذا الرأي العام الوطني وايجاد المؤسسات الكفيلة بتقديم إطار للتفاوض على تعديل المصالح وتوزيع السلطة. وأخيرا، إن مصطلح الاستبداد كما نستخدمه اليوم لا يعني نفس ما كان يعنيه في الماضي. فقد كان معناه الأصلي تركز القرار السياسي كله في يد الملك أو السلطان لمواجهة تكتلات المصالح والسلطات العصبوية المنافسة والمهدّدة للدولة، أو ما نسميه القوى النابذة، بينما لا يعني اليوم إلا ممارسة القهر وتقييد الحريات لمواجهة المطالب الفردية والجماعية المتزايدة من أجل الاندماج والمشاركة في الحقوق والمنافع المرتبطة بالدولة الوطنية. فالديكتاتورية لا تنبع من الحاجة إلى سلطة مركزية شديدة تضمن وحدة الدولة في مواجهة النزعات الانفصالية، ولكن من الرغبة في بناء نظام سياسي يمنع القوى الاجتماعية النازعة إلى الاندماج في الدولة من ممارسة ضغطها وحريتها. إنها تقوم على إلغاء حرية الأفراد والجماعات، وترتبط بالتالي بمسألة الشرعية، ولا تنبع من الخوف على وحدة السلطة أمام قوى التقسيم والتفكيك، أي لا تتعلق، كما هو الحال في الدولة السلطانية القديمة، بمسألة السيادة «الخارجية» أو الدولية. فالمعارض في الدولة الحديثة لا يهدد سيادة الدولة، ولكن شرعية النظام، في حين أن الأمير أو السيد الاقطاعي كان ينطلق من تأكيد مفهوم واحد للشرعية من أجل تبرير تقسيم الدولة وتحطيم السيادة.

ولهذا التمييز بين مركزية السلطة الشديدة في نموذج الدولة السلطانية، وطابعها المطلق في الدولة الحديثة عواقب كبيرة على قدرة الدولة على ممارسة وظائفها، ونوعية هذه الوظائف. فلم تكن مركزية السلطة القديمة تمنع بالضرورة من المساواة بين الأفراد، والدليل أن العرب كانوا يستخدمون مفهوم الاستبداد العادل، أي المركزية الموضوعة في خدمة تطبيق القانون ورعاية مصالح الجمهور، ضد الاستبداد الفردي والظالم الذي لا يهدف إلا إلى خدمة مصالح السلطان أو حاشيته.

والمقصود أنه ليس هناك قيمة علمية حقيقية – أي منتجة ومفيدة بالنسبة الى فهم آليات عمل الدولة الاستبدادية الحديثة – لمثل هذه المقارنة. فهي تخفي تحت جدلية القديم والحديث الطابع الأصيل والجديد في شكله ومضمونه للسلطة التي تفرزها الدولة الحديثة العربية. إن وظيفتها الوحيدة تقديم وسائل ونماذج نظرية سهلة ومعروفة لإضفاء المعقولية على طريقة اشتغال الدولة وسلوكها الذي يبدو بالنسبة الى الكثيرين لا عقلانياً من وجهة نظر المفاهيم السائدة عن الدولة الحديثة. لكن هذا الإضفاء للمعقولية من الخارج لا يمثّل اكتشافا لمنطق الاشتغال الحقيقي للدولة المدروسة، ولا يعمل بالتالي على تحقيق فهمها واستيعاب قوانين عملها بقدر ما يحاول الهرب من صعوبة تحليلها من خلال مطابقتها الوهمية مع نموذج ثابت ومعروف. وهذا من طبيعة الحلول السحرية الدارجة والشائعة في الفكر الشعبي.

والواقع أن التأكيد على الطابع التقليدي والسلفي لها يرتبط هنا بالتأكيد المقابل على أن المفاهيم والمقولات الحديثة غير قادرة على فهم كيفية اشتغال هذه الدولة، وبالأحرى طريقة تحويلها وتطويرها. بيد أنه بدل أن ينطلق من نقد محدودية هذه المفاهيم الحديثة عن الدولة وضرورة تعريضها لوهج النقد حتى تصبح قادرة على التفاعل مع الصيرورات الجديدة والتحولات التاريخية في طبيعة الدولة الحديثة نفسها، تهرب هذه الدراسات إلى المفاهيم والطرائق القديمة، وأهمها في هذه المرحلة الأخيرة، مقولات العصبية الخلدونية، والمفاهيم الاثنولوجية والانثروبولوجية المرتبطة بالطائفة والقبيلة والغنيمة والدين، أي تحاول تصنيم الواقع المدروس. ومما يساعد على ذلك ما تبرزه الوقائع من تشابه، بل من تماثل أحيانا بين سلوك الحكّام المعاصرين وسلوك السلاطين والملوك المستبدين السابقين(٥).

ولم تؤد هذه الدراسات والمناهج التي تحاول فهم البنية السياسية العليا من خلال تخفيضها إلى مستوى البنية الانثروبولوجية، إلى نفي وجود السياسة نفسها والعلم

(٥) يميل أنصار النظرية القومية إلى عدم التركيز على الهياكل التقليدية للدولة، أو إلى معاملتها على أنها بعض آثار وبقايا الماضي التي لا قيمة لها في التحليل الأخير. وغير هذا التحليل ينقض المبدأ الأساسي القائل بوجود أمة واحدة متكونة نهائياً ومتجانسة ومندمجة ويعطي الشرعية لوجود الدول المتعددة. وقائمة المقالات والكتب التي تهاجم الدولة القطرية الراهنة طويلة في هذا المجال، لكن ربما كان من المفيد العودة إلى الأدبيات الكلاسيكية للفكرة القومية عند ساطع الحصري. انظر : عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية والوعي** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

الاجتماعي كمجال علمي متميز ومستقل فحسب، ولكنها، بقدر ما صارت تستخدم مفهوم الدولة القديمة السلطانية لفهم أسباب استمرار البُنى الانتروبولوجية، القبلية والطائفية والعائلية، التي يفترض أنها من سمات هذا النموذج، أصبحت تدور في حلقة مفرغة تماما. فهي تفسر استمرار النموذج القديم وإخفاق نموذج الدولة الحديثة بتواصل البنى التقليدية القبلية والطائفية، كما تمثّل استمرار هذه البُنى نفسها بعدم تحوّل الدولة القديمة إلى دولة حديثة، أي باستمرار وجود الدولة القديمة. والنتيجة الطبيعية لهذا الخلط بين مستويات البنية الاجتماعية المختلفة، الانتروبولوجية والسياسية تركيز البحث العلمي في الدولة والمجتمع في دراسة مفاهيم الطوائف والقبائل والأقليات والبُنى الفقهية والدينية والتقاليد والقيم التي تُعطى بالمناسبة قيمة ثابتة وأبدية. بل لقد أصبح من المستغرب في بعض الأوساط استخدام المفاهيم والمقولات الحديثة مثل الأمة والطبقة والحزب والفرد والقانون، في الحديث عن السياسة في المجتمع العربي والاسلامي المعاصر. ومن آثار هذه النزعة وتفرعاتها أيضا العودة بمناهج البحث في المجتمعات الاسلامية والعربية إلى المذاهب الاستشراقية التقليدية المتمحورة حول الفيلولوجية، واستنتاج سلوك المجتمعات وممارستها التاريخية ونشاطها، وصراعاتها وتناقضاتها، من المصطلحات والمفردات وما تخفيه من معانٍ متنوعة، متناسقة أو متناقضة، وجعل الكشف عن محتواها، المعجمي الكلاسيكي، المدخل الرئيسي الى فهم سلوك العرب السياسي الحاضر وإدراك مغزاه.

هكذا حاول أن يفسّر البعض مشاكل الدولة العربية الحديثة وضعف بنيتها المؤسسية من خلال إرجاع مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي وهو دالَ، أي تغيّر. ويستنتج من ذلك سلوكاً عاماً ولاتاريخياً ثابتا للعرب في علاقتهم بالدولة هو النظر إليها كتغير وليس كثبات، ويكتشف بالتالي سبب غياب مفهوم المؤسسة ووجودها معاً في ممارسة السلطة. وهذا يعني أن تاريخ الدولة العربية لا ينبع من مراحل تكوينها الفعلي والملابسات والسياقات الجيوسياسية والاجتماعية، الداخلية والخارجية، التي نشأت فيها، ولكن من المفردة التي ارتبطت بها. وهذا يعادل قولنا مثلا إن عقل العربي غير قادر على الحفظ والتركيز، لأن مصطلح الانسان يعني عند العرب كما يقال عادة النسيان، أو أنه جاء من النسيان.

أما نموذج التعميم الانتروبولوجي الذي يغيّب السياسي والاجتماعي والتاريخي معاً وخصوصيتهم في الانتروبولوجي العام، فنجده عند **هشام شرابي** عندما يطرح على نفسه،

في تحليله لوضع الوطن العربي السياسي في نهاية هذا العقد، السؤال التالي : «لماذا خسرنا، نحن أبناء هذا الجيل، كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، (و) مع التخلف في أنظمتنا، (و) مع الرجعية في المجتمع؟» ويجيب عنه: «السبب هو المرض الفتّاك الذي ينخر في صميم بنية مجتمعنا، المرض الذي يفتك بلبنان وتظهر عوارضه في أطراف الجسم العربي كله – على صعيد الدولة، وعلى صعيد المجتمع، وعلى صعيد العائلة، وعلى صعيد الفرد. تتخذ أعراض هذا المرض، على مستوى الدولة، شكل السلطنة «الحديثة» (سواء في الأنظمة المحافظة أو شبه القبلية أو التقدمية)، الذي سنعالجه في ما بعد من زاوية العلاقات الداخلية والعربية والخارجية. ونرى هذه الأعراض ، على الصعيد المجتمعي، في التركيب الاجتماعي البطركي والعلاقات المهيمنة فيه، مثلا، في تغلب الانتماءات الجزئية والمحلية، كالطائفية والقبلية، في الممارسات الاجتماعية، في هيمنة السلطة الأبوية، في العلاقات الذاتية وتضاربها مع الأهداف والمصالح العامة»... إلخ[٦].

ولعل أعظم مثال على عدم نجاعة هذه المناهج التي تعتمد على المظاهر الجزئية المادية والعقائدية لتحل الواقع التجريبي في مصطلحات جاهزة مسبقة الصنع، بدل تحليل الآليات الداخلية التي تُبرز جدّة الظاهرة وأصالتها، وتربطها بسياقها التاريخي والوظائف الجديدة والمتجددة التي تقوم بها، هو تناقض النتائج التي تفضي إليها بتغير زاوية النظر وعقيدة الباحث. فبالتركيز على مفردات أخرى ومظاهر أخرى من سلوك هذه الدولة (غربتها عن المجتمع، ورفضها التعامل معه، وخطابها التحديثي، وسياساتها الاقتصادية والاجتماعية، وتحالفاتها الدولية)، يصل محللون آخرون إلى نتيجة مناقضة تماماً مفادها أن الدولة العربية الراهنة ليست حديثة فحسب، ولكنها، في بنيتها وطرائق عملها وبرامجها وأهدافها، دولة غربية، لا تمت بأية صلة إلى النماذج العربية والاسلامية، وهي التجسيد المباشر لسلطة غريبة عن المجتمع أيضا وعن تقاليده. ويكفي في هذا المجال الإشارة إلى التيارات الاسلامية التي لا تكف عن وصم هذه الدولة بالدولة الأجنبية، وتطالب باستبدالها بالدولة الاسلامية التي ينبغي أن تقام على أساس احترام الإرادة والثقافة والقيم الوطنية كما تفهمها التنظيمات الاسلامية.

---

(٦) هشام شرابي، **البنية البطركية : بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٧).

وهذه التيارات التي تعتقد أنها تستلهم في سياستها هذه القيم الدينية العربية الاسلامية ليست الوحيدة التي توّجه للدولة القائمة مثل هذا النقد القتّال. فمنذ عقود بدأت تيارات قومية عديدة تنظر إلى هذه الدولة (القطرية) على أنها أداة صنعها الأجنبي من أجل تعميق التقسيم الراهن للأمة وإدامة السيطرة الأجنبية(٧). ولا يقل عن ذلك نقد التيارات الماركسية التي جعلت منها، في العديد من الحالات، نموذجاً مشوهاً للدولة الرأسمالية أو الكمبرادورية، ونظرت إليها بوصفها وسيلة تستخدمها الطبقات الطفيلية أو الكمبرادورية المتحالفة مع الأمبريالية العالمية لتدعيم الاستغلال وتحقيق النهب الداخلي والخارجي. هكذا فإن الدولة العربية المعاصرة التي تبدو، من منظور المناهج السائدة، دولة اسلامية تقليدية بالنسبة الى البعض، هي ذاتها التي تظهر دولة غربية أجنبية لادينية بالنسبة الى البعض الآخر.

والواقع أنه منذ اللحظة التي تعتبر فيها هذه المناهج وطرائق البحث أن البُنى الراهنة للدولة العربية القائمة هي الترجمة التاريخية والسياسية لقيم ثقافية أو دينية ثابتة، فلا بد أن يتغير تقييمها لها ونظرتها إليها حسب ما إذا اعتقدت أن هذه القيم بقيت ثابتة ولا تزال ثابتة عبر التاريخ، أو أنها قد تغيرت. ومن الواضح أن أصحاب العقيدة التحديثية يميلون إلى الاعتقاد بأن المجتمعات العربية لم تنجح بعد في إحداث قطيعة حقيقية مع القيم التقليدية، وبالتالي فإن هذه القيم لا تزال هي التي تفسّر طبيعة الدولة، بينما يميل التراثيون إلى الاعتقاد بأن سبب الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية هو تخلي هذه المجتمعات عن القيم التراثية، الدينية والمدنية، و تبنيها قيماً ونماذجَ أجنبية. ولا تختلف نظرة كل فرد الى الدولة وطبيعة السلطة القائمة فيها وأهدافها وقيمها بحسب عقيدته الخاصة فقط ولكن أيضا حسب علاقته الشخصية أو الاجتماعية بها. فإذا كنت أنتمي إلى فئة محافظة من الرأي العام، وكانت علاقتي بالدولة سلبية تماماً، أو كنت مستبعداً من التمثيل فيها، فإن الميل يكون لديّ قوياً إلى أن أجعل من هذا الاستبعاد برهاناً على استلاب الدولة وغربتها عن المجتمع.

---

(٧) لأخذ فكرة عن هذه الأطروحات وتحليل البنى الاجتماعية الحديثة وعلاقاتها مع البنى التقليدية، انظر : محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي : دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ - ١٩٨٥** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ أحمد صادق سعد، **تاريخ العرب الاجتماعي : تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي** (بيروت : دار الحداثة، ١٩٨١)، ومحمود عودة، **الفلاحون والدولة : دراسة في أساليب الانتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية** (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٢).

وبالعكس، إذا كنت أنتمي إلى الفئة المتأثرة أكثر بالتقاليد العلمانية، وكنت أصطدم بسياسات الدولة على صعيد أو آخر، يكون الميل قوياً لديّ إلى اتهام الدولة بالمحافظة والتقليدية. لكن، على جميع الأحوال، لا يكمن خطأ هذه المناهج في الربط بين القيم والمؤسسات التي تجسّدها، ذلك أن هذه هي القاعدة في كل المجتمعات، لكن في رفض التعرف والاعتراف بالقطيعة التي شكلها بالنسبة الى المسار التاريخي العربي والاسلامي العام الاندماج التدريجي منذ القرن الماضي في النظام العالمي الحديث، وما ارتبط بهذا الاندماج – وهذه هي أول قاعدة ينبغي التشديد عليها في دراسة الدولة ومظاهر التحول الاجتماعية الأخرى في المجتمعات العربية – من تمايز واختلاف بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع. وعندما نقول هناك تمايز قد حدث بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع فلا نعني بذلك أن الدولة أصبحت تعيش على قيم مختلفة كلياً عن قيم المجتمع، وتتبنى تقنيات مختلفة عن حدود إدراكه، ولكن المقصود هو أن تمفصل القيم الحديثة والتقنيات والمؤسسات داخل الدولة لا يخضع للظروف نفسها التي تحكم نمو القيم والمطالب الحديثة داخل المجتمع المدني، ولا تسير على الوتيرة نفسها أو تنعكس بصورة متماثلة.

باختصار، **إن تاريخ الدولة لا يمكن اشتقاقه مباشرة من تاريخ المجتمع، كما كان عليه الحال في الماضي، أو كما هو عليه الحال في الدول الأوروبية الحديثة، من دون أن يعني ذلك أن هذا التاريخ مناقض أو منفصل كليا عن التاريخ الاجتماعي.**

وغياب هذا الادراك للقطيعة التاريخية والتمايز داخل تاريخ الدولة والمجتمع هو مصدر قصور التحليلات التاريخية الكلاسيكية التي حاولت أن تتجاوز التفسير الانتروبولوجي أو الفيلولوجي أو الظاهري السابق. ففي دراسته لجذور الاستبداد والقطيعة التي نلاحظها اليوم بين الدولة والمجتمع الحديث يلجأ **فوزي منصور** إلى تحليل مسار التكون التاريخي للبُنى الدولوية العربية. لكنه بدل أن يركّز على الحقبة الحديثة ويميّزها عمّا قبلها، يعطي أهمية حاسمة لحادث استبعاد العرب من المسرح السياسي لصالح النخبات التركية في أواخر العهد العباسي، وما رافقه من تطور الطابع الشعوبي للنخبات الحاكمة في المنطقة العربية. وهذا يعني أن أصل القطيعة والاستبداد الذي يعبر عنها قائم في تطور الطابع العسكري الذي بدأ منذ حوالى ألف سنة لبنية السلطة العربية. ولم يأت التاريخ التالي إلا ليعمّق ويكرّس هذا الخيار أو الانحراف التاريخي الأول . ويكاد مثل هذا الميل إلى الكشف عن عيوب الوضع الراهن في التاريخ البعيد، السياسي أو الاجتماعي أو الفكري، يتحول

إلى ما يشبه البحث عن مبدأ خطيئة أولى بدل البحث عن الديناميات التاريخية الفاعلة المستمرة والمتجددة معا[8].

وبالمثل، وفي محاولته لتفسير الظاهرة نفسها، يركّز **عبد الله العروي** مثلا، وبشكل رئيسي، على نقد طبيعة الفكر السياسي العربي الكلاسيكي، ويربط بين التأخر الأخلاقي والسياسي للدولة العربية المعاصرة وغياب النظرية السياسية العلمية لصالح سيطرة الطوباوية، الدينية أو القومية، وتسلطها على الوعي العربي الاسلامي. فغياب النظرية العلمية أو الجديّة في الدولة قد منعها من أن تطور في حجرها المبادىء والقيم الضرورية لتفتح الحرية[9]. ولكن **العروي** بعد أن يدخل عناصر جديدة، تاريخية واجتماعية، تسمح له بتجاوز هذا التحليل لا يلبث حتى يعود إليه ليؤكد فكرته الأصلية. فبعد أن يشير في فقرات أخرى من الكتاب نفسه، الى أن مشكلة السلطة العربية، أي طابعها المطلق، لا تكمن في استمرار التقاليد السياسية السلطانية بقدر ما تكمن في التناقض الذي تعيشه الدولة المنقسمة على نفسها بين التقاليد السلطانية والمبادىء البيروقراطية العقلانية التي اكتسبتها في القرن الأخير: «إن الدولة العربية الراهنة ممزقة بين نمطين: سلطاني / مملوكي، وبيروقراطي / عقلاني. وهي تتظاهر كذلك في كليهما. أما سبب هذا التمزق فهو الهوّة التي تفصل السياسة عن المجتمع المدني، والسلطة (السياسية) عن النفوذ (القوة) المادية والمعنوية الفعلية في المجتمع، والدولة عن الفرد»، يعود من جديد ليؤكد: «وهذه الهوة هي من مخلّفات الدولة السلطانية القديمة، وقد زاد من تعميقها نمط الادارة الاستعمارية الأجنبية»[10].

أما النظريات أو التفسيرات المستمدة من العقائدية - الدينية فهي تبحث عن سبب هذه الهوّة في تخلي المجتمع عن نموذجها التاريخي الذي يجسّده نمط الخلافة، حيث تتماهى السلطة السياسية مع الشريعة الاسلامية. والمقصود التخلي عن القيم والتنظيمات

---

(8) فوزي منصور، **الدولة والأمة والديمقراطية** (1991). (بالانكليزية).

(9) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1981).

وهذا هو رأي تشارلز باتروورث أيضاً في دفاعه عن الأطروحة القائلة بأن هيمنة السلطة الشخصية في النظم العربية المعاصرة جميعاً باستثناء لبنان، لا تنجم عن استمرار القيم والمفاهيم والمثل أو ما يسمى اليوم بالثقافة السياسية الاسلامية بقدر ما هي ثمرة لغياب هذه الثقافة السياسية. فهو يركز بالمثل على مسألة انعدام التنظير للدولة. انظر : تشارلز باتروورث، «الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي،» في : **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، 2 ج (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ج 1، ص 89 .

(10) العروي، المصدر نفسه، ص 186 - 187، ونزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 65 .

والمفاهيم التقليدية التي كانت في أصل الانسجام بين الدولة والمجتمع. وفي هذه الحالة تكون العلمانية في أصل هذه الهوّة اليوم، كما كان استبدال الخلافة بالملكية الزمنية، أو بالملك العضوض في الماضي هو أساس مشكلة الدولة الاسلامية التاريخية. وهذا يعني أن هناك بالنسبة الى كل أمة أو جماعة نموذجاً خاصاً للتنظيم السياسي والمدني، إذا تخلت عنه أو استبدلته فقدت اتساقها، وأن هذا النموذج نموذج قومي، مرتبط بخصائصها العميقة، لا يخضع لتغير ولا يتبدل عبرالتاريخ(١١).

وإلى جانب هذه المحاولات التفسيرية السائدة، هناك مقاربات أخرى أكثر حداثةً تركّز على جوانب معينة من أزمة الدولة. من هذه المقاربات تلك التي تركّز، من منطلق منهج العلوم السياسية، على العوامل القانونية / السياسية، فتبحث مثلا في انهيار الشرعية أو غيابها عن مفتاح فهم الواقع السياسي العربي الراهن(١٢). بينما تركّز مقاربات أخرى من منطلق سوسيولوجي على تفاقم التنافس والصراع على السلطة في مجتمعات توصف عادة بالفسيفسائية. وتدخل في هذا السياق الفكرة التي تفيد بأن أصل هذه الأزمة حلول النخبات الريفية محل النخبات التقليدية المدنية(١٣) وما قاد إليه من احتدام للتنافس والصراع، وهياج عام في المجتمع المتعدد الطوائف والأقوام.

والواقع أن التركيز على هذه البنية الاجتماعية الانقسامية التي ألحّ في وصفها (تورنر)، والتي تذكرني بأطروحات ماركس عن العلاقة بين انتشار الملكية الفلاحية الصغيرة المتناثرة وبين نشوء البونابرتية (١٨ بروميير)، لا تزال تشكّل القاعدة الأساسية

---

(١١) هذه هي في العمق النظرية المشتركة بين جميع الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة التي تلح، بعد المودودي على أولوية الحاكمية، وهي تعني بمصطلحنا المعاصر السيادة الالهية في مقابل السيادة الانسانية، سواء كانت ملكية أو شعبية. أما التفسيرات الأخرى المتداولة أيضاً في بعض أوساط المثقفين فإنها ترجع هذه القطيعة إلى سوء تفسير النص القرآني ذاته. فقد أدى هذا التفسير في نظرهم إلى صوغ ثقافة سياسية مغلقة على كل حوار ممكن وترفض القبول بالاختلاف مهما كان نوعه ودرجته. ولذلك فإنهم يعتقدون أن الحل كامن في بناء تفسير أو بالأحرى فقه سياسي جديد، أكثر انفتاحاً وتوافقاً مع المعطيات العلمية الحديثة والقيم المعاصرة. انظر على سبيل المثال أعمال حسن حنفي، وهو الرائد في هذا الميدان، في: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٩).

(١٢) انظر: عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(١٣) انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣.

للنظرية الاجتماعية الشائعة في تفسير مشاكل السلطة والديكتاتورية الحديثة، والتي تستعير، من دون أي تعديل أحياناً، التحليلات التقليدية والقديمة لما كان يسمى بالاستبداد الشرقي، وفي صلبه مفهوم الدولة الآسيوية المركزية، ودور الحكَم العام والاستثنائي الذي تجسده(١٤).

وبالعكس من ذلك، يختار **خلدون النقيب** في دراسته النموذجية لمجتمعات الخليج العربية التركيز، بحق، على تحليل الصيرورة التاريخية للدولة والسلطة منذ بداية التدخل الاستعماري، وما تشمله هذه الصيرورة من تفاعل العوامل الخارجية والداخلية معاً. ويلاحظ النقيب أن أصل الدولة التسلطية كامن في التاريخ الطويل للتدخل السياسي والعسكري والاقتصادي الامبريالي الغربي، وما نجم عنه من تدمير لشبكات التجارة البعيدة، ومن انتقال مركز السلطة من الشواطىء المنفتحة نحو الداخل القبلي، وأخيراً من نجاح الحماية الأجنبية في تنصيب زعامات قبلية وراثية مفروضة في مكان الزعامات التقليدية التي كان يتم تعيينها بالاختيار والمشاورة. وهكذا حلّت السلطة المطلقة في جميع أقطار الخليج محل السلطة «الديمقراطية» القبلية. وقد جاءت الثروة النفطية الريعية الناجمة عن اكتشاف الاحتياط النفطي الكبير لتعميق هذا الخط وتأكيد التحول في طبيعة السلطة بما قدمته لها هذه الثروة من وسائل جديدة لتدعيم السلطة الفردية والتعسفية(١٥).

---

(١٤) للتوسع في هذا المفهوم، انظر :

Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London : New Left Books, 1974).

ولا تكمن المشكلة في الواقع في انكار استمرار فاعلية بعض البنى ماقبل الوطنية في المجتمعات العربية أو قبوله. إذ من البديهي أن القبلية، مثلها مثل الطائفية أو الجهوية منزرعة بقوة في بعض المناطق العربية. وهي التي تفسر إلى حد كبير استمرار أو استقرار الدول القائمة. لكن بعكس التحليل الانتروبولوجي الشائع، ليس من الممكن فهم آلية اشتغال هذه البُنى التقليدية أو التضامنات والعصبيات الجزئية التي تغذيها، من خارج التحليل العام للدولة الحديثة والتحولات التاريخية الاجتماعية والسياسية والفكرية التي طرأت على المجتمعات العربية. وفي هذه الحالة سوف نرى أن الدولة الحديثة هي التي تستدعي استمرارها وتستخدمها أكثر من أن تكون هي المستخدمة للدولة وإن كان هذا الاستخدام لا يقلل من استفادتها من وضعها الجديد. للتوسع في هذه النظرية، انظر : برهان غليون : **نظام الطائفية : من الدولة إلى القبيلة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، و**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (القاهرة : سينا للنشر، ١٩٩١).

وقد حاولنا في هذين الكتابين أن نبين كيف أن نمو الطائفية، الدينية والأقوامية والمهنية، ليس إلا مظهراً من مظاهر تطور الاستراتيجيات المتضاربة والمتصارعة التي تولدها الدولة الحديثة على صعيد السلطة والمجتمع معاً. فنحن هنا في مواجهة ظاهرة تاريخية جديدة تتحكم فيها بنية السلطة الحديثة في البُنى القديمة وتحتويها وليس العكس.

(١٥) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية : من منظور مختلف** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وفي الاتجاه نفسه، يحاول **اسماعيل صبري عبد الله** أن يربط بين أزمة السلطة والشروط الاقتصادية والاجتماعية للتخلف(١٦). أما **سمير أمين** فإنه يركّز بشكل أقوى على عامل التبعية التي تشجع على تكوين نخبة برجوازية محلية مقطوعة عن الجسم الرئيسي من السكان وعديمة الحساسية لما يحرّك الجمهور الواسع من آمال وآلام. والسبب في ذلك هو أنه في حين أن الرأسمالية كانت تحتاج في أوروبا حتى تنتصر على الاقطاعية إلى الديمقراطية، خاصة وأنها لم تكن تخشى التدخلات الخارجية، فإن الرأسمالية التابعة تجد نفسها محشورة بين نوعين من الضغط: ضغط التوسع والعدوان الاستعماري من جهة، والمعارضة القوية والدائمة للجماهير الشعبية من الجهة الثانية. وهكذا، بما أن البرجوازية المحلية غير قادرة على الجمع في الوقت نفسه بين التنمية المستقلة والمتمحورة على الذات والاندماج في السوق العالمية، كما كان عليه الحال بالنسبة الى الرأسمالية المركزية، فهي مدانة، بسبب عبوديتها لهذه السوق العالمية ومقتضيات الاندماج فيها، إلى أن تبقى شمولية واستبدادية(١٧).

ولو حاولنا أن نذهب إلى ما وراء هذه التفسيرات التي تعكس جميعاً وجوهاً متعددة من إشكالية الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم الثالث عامة لاكتشفنا أن الإشكال الأساسي في السياسات الوطنية في البلاد التابعة ناجم عن أن الدولة - كتنظيم للسلطة وإدارة لها، وفي الوقت الذي تحتكر فيه كل العملية السياسية تقريبا، بدل أن تمثّل المركز الرئيسي لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة، وبالتالي بدل أن تقوم بدور العامل الرئيسي على تجاوز التناقضات الاجتماعية أيضا - تشكّل، بالعكس من ذلك، في قراراتها وسياساتها، طرفا في النزاع الاجتماعي أو انعكاساً مباشراً لطرف محلي أو أجنبي. والقصد أن الدولة التابعة تفتقر الى الاستقلالية الدنيا التي تسمح لها أن تؤثر بصورة ايجابية في الحياة السياسية والاجتماعية بدل أن تكون الأثر السلبي لها. ولا ينجم غياب الاستقلالية هذا، كما هو شائع في الأبحاث الكثيرة الحديثة، عن استمرار العصبيات التقليدية، الطائفية والقبلية، التي تقاوم

---

(١٦) اسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي،» في: **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**.

(١٧) سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**.

الدولة أو لا تخضع لسيطرتها. ذلك أن الدولة من الناحية القسرية والقهرية قوية بما فيه الكفاية حتى تضمن استتباع عصبياتها جميعاً من دون حدود. إنها تنبع بشكل رئيسي من الضعف السياسي للدولة، التي لا يمكن وصفها هنا بأنها دولة – الأمة، أي تجسيد إرادة المواطن الحر، كما تنبع من ضعفها السيادي، أي على الساحة الدولية، ، أي من عدم قدرتها على التحكم بالبيئة الاقتصادية والاستراتيجية العالمية التي تحدد شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية في كل قطر.

إن انعدام طابعها القومي وعجزها عن الرد على الحاجات والمطالب الاجتماعية هو المصدر الأول لضعفها الأخلاقي والسياسي، وهذا الضعف هو الذي يفسر الميل الشديد والدائم لديها، كنوع من التعويض وايجاد التوازن، إلى تطوير القوة المسلحة العسكرية المستخدمة في اللعبة السياسية، وتحويل الجيوش إلى ما يشبه الميليشيات الحكومية. فهذه الجيوش هي التي تشكل القوة الاحتياطية الاستراتيجية لبقاء الدولة وضمان الحد الأدنى من الاستقرار أو الشعور بالاستقرار لسلطة لا تملك أية قاعدة اجتماعية ثابتة وأكيدة، أي تاريخية. وهذا هو الذي يفسر كيف أن مصير الدولة، تقدمها نفسه – باعتبارها مبدأ تنظيم وتضامن اجتماعي، أي باعتبارها مرجعية مشتركة وفاعلة في السياسة – يتوقف على تقدم بنية السلطة وتحوّلها من سلطة قائمة على القسر والعسف إلى سلطة مستمدة من التكليف والمسؤولية الجماعية الواعية.

والقصد، أنه من غير الممكن فهم طبيعة المشاكل التي تعانيها هذه الدولة وعمقها وتعقدها من دون فهم حدود هامشها السياسي وطبيعة القوى الاجتماعية الحديثة التي يمكن أن تولّدها. فكما أن حداثة الدولة كأجهزة، بيروقراطية عقلانية، لا تستطيع أن تفسر سياسات الدولة، فإن الماضي أو التراث، قِيَماً كان أم نظريات أم علوماً، لا يستطيع كذلك أن يقدم إجابة عن المشاكل التي تطرحها سياسة الدولة الراهنة، ولا أن يكشف عن طبيعة هذه السياسة وأصلها وأهدافها. بل إن هذا التراث لا يتحول كما رأينا إلى عنصر نشيط، أو لا يجدد نشاطه في أشكاله المختلفة، النظرية والعملية، إلا بسبب ما يطرأ على الدولة والمجتمع من تحديث وتبدّل عام عبر هذا التحديث، في القِيَم والمفاهيم والتوازنات والمطالب والنزاعات.

وحتى نفهم أسباب تنامي السلطة المطلقة ومضمونها في المجتمعات العربية الحديثة، والذي أخذ وتائر وأشكالاً لا سابق لها في العقدين الأخيرين– وهذه هي المسألة المطروحة

هنا أساساً – لا بد أن نضيف إلى التمييز الذي أشرنا إليه بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع المدني في العصر الحديث، تمييزاً آخر، موازياً داخل الدولة بين البنية الأساسية (الثابتة نسبياً أو المحددة لهامش العمل ووجهته) والقوة الفاعلة (المتحولة، السياسية أو الاجتماعية). وفائدة مثل هذا التمييز هو ايجاد الوسيلة التي تسمح لنا بتحليل مراحل تطور هذه الدولة العربية الحديثة نفسها، وليس فقط تمييزها عن الدولة السلطانية القديمة. فمن الوضح مثلا لأي مراقب أن هذه الدولة التي نصفها بشكل عام بالتسلطية أو القمعية أو الاستبدادية ليست واحدة في كل الحالات، ولم تلجأ إلى ممارسة العنف والقهر بالدرجة نفسها في كل مراحل تكوينها منذ القرن الماضي. وتبدل أنماط وأساليب ممارسة القهر أو الاستبداد ودرجتهما يسمح لنا أن نميز بين نماذج مختلفة للدولة الحديثة العربية نفسها، كما يُمكّننا من أن نميز بين القهر الناجم عن عوامل بنيوية لاصقة في نمط هذه الدولة، بصرف النظر عن نماذجها وأشكالها، وبين القهر الناجم عن عوامل تاريخية وظرفية مرتبطة بتبدل موازين القوى، أو بدخولها في أزمة سياسية، أو بانحطاط وفساد الفئات الحاكمة.

فإذا كان ممّا لا شك فيه أن نموذج الدولة الذي عرفته مصر في عهد الناصرية قد تميز بغياب الحريات الفردية وتعميم نوع من المراقبة المخابراتية، فهو يختلف كليا عن نمط الدولة الذي سوف تعرفه سوريا والعراق مثلاً، بالرغم من تماثل الشعارات وتشابه البُنى العامة. وهذه الدول تختلف أيضا في نوعية القمع، والفئات التي ينصب بشكل رئيسي عليها، أي في الوظيفة التي يقوم بها، عن نماذج أخرى مثل الدولة الساداتية أو الملكية العُمانية أو العسكرية السودانية. فهناك أيضا علاقة ما تستحق التحليل بين طبيعة القهر والاستبداد الذي تمارسه الدولة العربية الحديثة نفسها وبين ما ترفعه من شعارات وما تمارسه بالفعل من سياسات اجتماعية، وما تحلم بتطبيقه من برامج وطنية أو قومية. فمن الطبيعي أن تكون هذه الدولة أقل حاجة إلى اللجوء إلى العنف، حتى لو كانت بُناها الأساسية تسمح لها بالذهاب بعيدا فيه من دون عائق، عندما تحظى سياساتها وبرامجها الاجتماعية والاقتصادية بدرجة كبيرة من الشعبية. بل حتى بالنسبة الى هذه الدولة الوطنية نفسها، ليست الحاجة إلى استخدام العنف واحدة ومتساوية في كل مراحل وجودها. وبالمثل، لا يمكن أن نفصل بين نمط استخدام العنف الذي نشهد نموه في الدول العربية في الوقت الراهن، من حيث النوع والحجم والقوى الاجتماعية التي تتعرض له، والهدف منه، وبين البرامج الانفتاحية التي تسعى السلطات القائمة، تحت ضغط صندوق النقد الدولي وبقية المؤسسات المالية العالمية، إلى تطبيقها.

ويتقاطع هذا التمييز بين البنية الأساسية والقوة السياسية – الاجتماعية مع التمييز بين الدولة بما هي انعكاس لتطور بنية سياسية عالمية من جهة – سواء فيما يتعلق بنموذج تنظيم السلطة وتقنيات الحكم، كما سوف نرى، أو في ما يتعلق بنظام الغايات والقِيَم الذي يوجّه عمل الدولة العام، ويشكّل ما يشبه رسالة تاريخية لها – وبين بنية سياسية محلية، تتداخل فيها عوامل القِيَم السائدة والتنظيمات المدنية والقوى الاجتماعية والصراعات السياسية من جهة أخرى. ومن الممكن رؤية هذا التمييز في تركيب الدولة ذاتها من حيث هي جهاز بيروقراطي حديث يضع لنفسه غاية واضحة هي تحديث أو تحسين شروط اندماج المجتمع في البنية العالمية الاقتصادية والثقافية، ومن حيث هي قوة اجتماعية سياسية حاكمة متبدلة، ومتباينة أو أحيانا متناقضة في البرنامج الاجتماعي الذي تطبقه وفي ظروف حكمها الطبيعية أو الاستثنائية. ولعله ليس هناك نموذج دولة أكثر قدرة على تجسيد هذه العلاقة المعقّدة بين البنية الثابتة والنظام السياسي الاجتماعي المتبدل بوتيرة أسرع من جهة، وبين تطور مراحل هذا النظام نفسه من الجهة الثانية، من نموذج الدولة الوطنية/ القومية التي يمثّل انتصارها وإخفاقها في العقود القليلة الماضية التجربة السياسية الأساسية للعرب في كل الأقطار.

ثانياً : دولة العقل، أو التنظيم العقلاني للدولة

مهما كانت أهمية المحاولات التي قام بها السلاطين والأمراء المسلمين في اسطنبول أو القاهرة أو لبنان منذ القرن السابع عشر، ومن أشهرهم السطان محمود ومحمد علي الكبير وفخر الدين المعني، فإن دخول جيوش بونابرت إلى مصر هو الحدث الذي أطلق بحق، وكرد فعل، عملية تحديث الدولة التي ما نزال نعيش مضاعفاتها في الوطن العربي.

لقد ظهرت الهزيمة المؤلمة التي تعرضت لها جيوش المماليك، بصرف النظر عن النتائج النهائية لغزو مصر وإخفاق الحملة النابليونية، بل وبفضل هذا الإخفاق، كتعبير عن ساعة الحقيقة، وتجسيد للتحدي الأكبر الذي بدأت تعيه وتدرك أبعاده الأذهان النبيهة في الشرق المسلم كله. فقد جاءت هذه الهزيمة لتؤكد، إذا كانت لا تزال هناك حاجة لذلك، نهاية عصر السيادة الاسلامية وانهيار الهيمنة العثمانية بعد سلسلة طويلة من الهزائم والانكسارات على مسرح العمليات الأوربي. إن فصلاً جديداً من تاريخ العالم بدأ في الظهور.

وأمام منظر التحول التاريخي الهائل الذي فرض نفسه على الشرق دون أن تتاح لهذا الأخير فرصة المشاركة فيه، وفي مواجهة خطر الاستبعاد من حركة التاريخ بصورة لا رجعة فيها، ونمو الشعور المتفاقم بانعدام الوزن وغياب أي فاعلية أو سيطرة حضارية، أخذ العالم الاسلامي، المخلوع عن محوره ونفسه معاً، يتعرّف، كما لم تحصل له في أي حقبة سابقة من تاريخه الطويل، على مشاعر القلق والخوف الأكثر عنفاً، ويعيش مترقباً مخاطر الهجوم الخارجي والعدوان. لقد كان يشعر بالفعل كما وصف ذلك الجبرتي الذي شهد بنفسه هذه القطيعة في التاريخ وفي الوعي معاً، بان نشوء هذا النظام العالمي الجديد كان بمثابة الانقلاب في قوانين الطبيعة والتحول في نظام الأشياء والطبائع، وفي العمق كان إعلانًا بالفعل عن بداية عصر الخراب والدمار لعالم الشرق كله(١٨).

إن مجرد نزول الجيوش الفرنسية على البر المصري كان صدمة كبيرة وحدثاً تاريخياً معاً. فبعد فترة الانطواء الطويلة على النفس، ما عدا ما كان يحصل من حروب وصراعات عنيفة في أوروبا الوسطى، حيث كانت السلطنة العثمانية تعمل المستحيل في سبيل الحفاظ على مواقعها الاستراتيجية، كان المجتمع العربي قد فقد في الواقع الصلة الفكرية والعلمية تماما مع العالم الخارجي. وهكذا مثّلت الحملة الفرنسية، إضافة إلى ما نجم عنها من تدمير للقوات المملوكية، اكتشافا لعالم تقني وفكري غريب، وارتبط بها إدراك ما يمور به العصر الجديد من قوى تنظيم، ومن مفاهيم ومؤسسات حديثة لم يكن المسلمون قد عرفوها من قبل، وليس لديهم كما هو واضح أي دليل يساعدهم على التحكم بها والسيطرة عليها(١٩).

إن الصدمة التي أحدثها اكتشاف العالم الحديث، سواء جاءت عن طريق الغزو والعنف أو بالسعي الذاتي، قد شكّلت نقطة قطيعة حقيقية في التصور الثابت للذات، وارتبطت بتضييع المصداقية التاريخية، كما ارتبطت بانقطاع خيط الزمان وانكسار امتداد المكان. ولن يعرف المجتمع العربي بعد هذه الصدمة السلام أو السكينة، لا في علاقاته

---

(١٨) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت : [د. ن.]، ١٩٧٨)، ج٣، ص٢.

(١٩) حول الصلات الأولى بين المثقفين المسلمين والمجتمعات والأفكار الأوروبية الحديثة في القرن الثامن عشر، انظر : خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي : دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر** (بيروت : دار الطليعة، ١٩٨١).

الخارجية ولا في حياته الداخلية. فبقدر ما خلخلت نهائياً وبعمق التوازنات التاريخية التي كان يقوم عليها هذا المجتمع، أصبحت أيضا المولّد الدائم لعناصر التفكك والتحلل. ومنها وعلى هامشها سوف ينمو ويتفاقم منطق التنافس والعداء بين الجماعات المتميزة، ويعمل دون هوادة على تدمير شبكات التبادل والتواصل التاريخية بينها، كاسراً ينابيع الحياة هنا، ونافخاً في روح النزاع والصراع هناك، قاطعا وشائج الرحم والقربى داخل القرابات الموثوقة نفسها.

باختصار، لم يعد هناك أي وضع ثابت أو منطق فاعل في الفكر أو في التنظيم الاجتماعي للمجتمعات الاسلامية. فمع بروز مراتبية جديدة للسلطات ونظام جديد للأشياء، تبدّل حقل التفكير بكامله، بما هو إمكانية للرؤية والكلام والفهم، أو لتوليد الخطابات وعقلنة الممارسة وابداع الاشكاليات النظرية القادرة على كشف الواقع الموضوعي وإظهار حقيقته. أما خطاب المدرسية الاسلامية الذي كان يمحور مقولاته على المشاكل الدينية والفقهية، محيطاً إياها في الوقت نفسه بعالم من المحرّمات والحرمات، فقد بدأ يفقد بسرعة اتساقه الداخلي، ويدخل في تناقض متزايد مع الواقع الجديد. وبما هو فكر محافظة أو فكرٍ محافظ في مجتمع فقد إلى حد كبير قدراته الابداعية وأصبح محكوماً تاريخياً مع وقف التنفيذ، كان الخطاب الفقهي التقليدي يعمل من منطق إعادة إنتاج النظام القائم والمتدهور، أكثر مما يشكّل إطار تنمية الامتحان النقدي لمعطيات الادراك، وهو الامتحان الذي لا غنى عنه من أجل تجديد المعارف النظرية والعلمية. لقد كان الأفغاني على حق عندما صرخ في وجه فقهاء عصره قائلا: «حتى لو كانت أكثر عدداً، لا تقدم مؤلفات علماء المسلمين الوسائل اللازمة لمساعدة الانسان على الوصول إلى الكمال، والسبب في ذلك أنها مليئة بالنواقص والعيوب». «أليس من علامات الإهمال والإخفاق أن لا يندفع الفكر نحو البحث؟ أليس عيباً على العالم والحكيم أن يرى ما يزخر به العالم من العلوم الجديدة والمكتشفات والمؤلفات الحديثة، ولا يسعى إلى التعرف عليها ومعرفة علل هذه المستجدات وآثارها؟ أليس من العيب أن يطرأ على العالم هذا التحول الشامل بينما يبقى هو في غفلة تامة عنه؟»[٢٠].

إن محتوى مفهوم الواقع العملي نفسه قد تبدّل منذ اللحظة التي بدأ العالم الاسلامي يدرك فيها تدريجاً بأنه لم يعد مركز الكون، ولا كونًا قائما بذاته وقادراً على الاستمرار. وبإدراكه لحدوده وحدود القوة التي يتمتع بها، بدأ الوعي الاسلامي يتحسس عيوبه

---

(٢٠) م. بكادامان، جمال الدين أسعد أبادي الملقب بالأفغاني، ص ٢٨١ – ٢٨٨.

ونقائصه في مواجهة عالم انهارت فيه الحدود، بل دمرت بالحديد والنار، ولم يعد هناك أي حماية ممكنة لأي شعب خارج القوة الذاتية التي يتمتع بها. إنه عالم جديد تماماً، تم تقطيعه إلى كيانات سياسية لم يخترها ولا يعرف فحواها وفائدتها، وهو من التنوع بحيث لم يعد له أية علاقة حقيقية بالعالم التقليدي الذي كان يعرفه. وهو عالم يصعب على الخطاب الاسلامي التقليدي، ذي الطابع الفقهي – العقائدي أن يستجلي معاني حركته وحقيقة أهدافه. ففي الوقت الذي ذبلت فيه مفاهيم قديمة مثل الذمّة والعشيرة والعائلة والطائفة والفتوة، لم تصبح مفاهيم مثل الوطن والأمة والطبقة والحزب والمواطن والفرد من الوضوح والشفافية بما فيه الكفاية حتى تكون فاعلة في الواقع الاجتماعي نفسه. لقد ضاعت الحقيقة تماماً.

هكذا أدرك العالم الاسلامي إذن حدود الأدوات النظرية التي كان يستخدمها في تحديد هويته وتكوين عقائدياته. وبالرغم من انفتاحه الفعلي على الزمانية الجديدة فإنه غير قادر بعد على فك رموزها، وبالأحرى السيطرة عليها. ولأنه لم يعد يستطيع أن يحتفظ بنظرته الى التاريخ باعتباره تعاقبا لا ينقطع للفتوحات الروحية، فقد كان مضطراً إلى أن يكتشف، مصعوقا، ما يطبع هذا التاريخ من قطائع وطفرات. وكان مضطرا إلى أن يدرك أن هذا التاريخ لا يتماهى تماما مع تاريخ الجهاد في سبيل رفع راية الاسلام في كل مكان ونشر الرسالة الالهية وكلمة الحق أبعد ما يمكن.

لقد اكتشف أن التقدم المادي والعلمي هو الذي يؤلف منذ الآن المضمون الأعمق لهذا التاريخ المؤنسن ورهانه الأساسي معا. وفي سماء هذا التقدم تتلألأ مفاهيم الصناعة والتقانة والعلم والدولة والسياسة والأمة والحرية والدستور، وتؤكد نفسها كتعبير عن تنامي القيم الموضوعية والعقلانية والعالمية في مواجهة الأخلاقية الدينية. وفي هذا السياق كانت المعرفة التقليدية تبدو وكأنها من مخلّفات الماضي الذي ينبغي منذ الآن التخلص منه والبحث عن مرتكز جديد للهوية ومنطق جديد للاستمرارية التاريخية. وحتى مفهوم السلطان والخليفة، الرمز الساطع للسلطة والسيادة والقوة، بدأ يظهر كما لو أن الزمن تجاوزه. أما العلوم الدينية فلم تعد تمثل ما كانت تبدو عليه من قبل، الوعاء الأبدي للحقيقة الكلية.

إن صعود الهيمنة الغربية شكّل وحده هزّة كبرى خلخلت الهياكل الدولوية والنظم السياسية والعسكرية القديمة بقوة. وكان من نتيجة انحلال النظام التراتبي التقليدي، بما

كان ينطوي عليه من شبكات ودوائر سلطة خاصة، تبدل المواقع المكتسبة للعديد من القوى الاجتماعية وانقلابها، وبالتالي انفتاح الصراع والتنافس بين هذه القوى كما لم يحصل منذ قرون. ولم يتأخر بروز نمط جديد من أنماط الميركنتيلية الحديثة المرتبطة بالسوق العالمية الرأسمالية حتى يفجّر منطقاً جديداً لتراكم الثروة في أيدي فئة قليلة من السكان، ومن ثم إلى تهميش فئات اجتماعية كانت سائدة من قبل، ورفع فئات أخرى، وإعادة تكوين الأغلبية الواسعة في وسط شعبي جديد. وبمواكبة ذلك، سوف يؤدي تدفق البضائع المصنعة من الدول الصناعية إلى تبديل أنماط المعيشة والعلائق الاجتماعية، وفي سياقها، إلى ظهور شكل جديد لتقسيم العمل والتقسيم الطبقي ، وفي النهاية إلى شكل جديد من السيطرة الاجتماعية وعلاقات القسر لم تعرفه هذه المجتمعات من قبل.

وسوف تنبعث مشاكل الإدارة الجديدة والصعبة للموارد والوقت وللفضاءات الاجتماعية الموروثة أو المكوّنة حديثا، وللتوسع السكاني الاستثنائي وللمهن والحاجات الانسانية الجديدة في الوقت نفسه. وفي هذا الميدان أيضا لم تكن مفاهيم الرزق والربا والمعاش والزكاة والمشاعة وغيرها كافية لإعطاء فكرة صحيحة وناجعة عن حقيقة ما يجري، وعن الآليات الفعلية التي تسيّر الحياة المادية للمجتمع، وعن تعقيد العلائق الاقتصادية وتباين أشكال الملكية والتملك التي تتطور وتفرض نفسها بالقوة. وكانت قدرتها أقل أيضا على تقديم العون في فهم واستيعاب التقانة والطرائق الجديدة في الإدارة والتنظيم الحديثين.

إن عالماً كاملاً قد تبدّل فجأة وبشكل جذري من دون أن يتسنى لأناس ذلك العصر الوقت الكافي لمعرفة كيف حصل وما هو أصله ومصدره. وفي ضوء هذا التبدل اكتشف العالم الاسلامي هرمه وترهّل بُناه، وما سوف يستمر المثقفون في وصفه لعقود طويلة بالانحطاط. ولا يعني الانحطاط في الواقع شيئا آخر سوى التقهقر المادي والتحلل الروحي والمعنوي. ولا يعكس هذا الهرم توقف التاريخ العالمي بالنسبة الى العالم الاسلامي وتحوله نحو حضارات أخرى، ونموه بوتائر أخرى فقط، ولكنه يشير أيضا إلى الهوة العميقة والمؤلمة التي أصبحت تفصل بين الواقع المعاش، الجديد، وبين الوعي به، بين الموضوع وتمثله. إنه التعبير عن العجز وانعدام القدرة: العجز عن المعرفة الصحيحة والفهم الصادق، وانعدام القدرة على المبادرة والفعل. وهو أيضا منبع الجهل ومصدره وأصل الاختلاط والضعف العقلي الذي يهدد الجماعة مباشرة بالتهميش والتلاشي.

كيف يمكن إذن الخروج من التأخر وتجاوز الانحطاط العام والتغلب على الجهل واستدراك الزمن الضائع، أي باختصار كيف يمكن الانبعاث من جديد؟ ما الذي ينبغي عمله من أجل استيعاب هذا الواقع المتحول والمتقلب الذي لا يستجيب لأية منظومة دلالية معروفة؟ كيف يمكن السيطرة على هذه الحركة العنيفة والعاتية التي تدفع بالأمم وتطيح بها وتقلب عاليها سافلها، وما هو سر هذا التاريخ العشوائي المليء بالمخاطر والمهاوي؟ وكيف يمكن ردم الهوة المتزايدة التي تفصل بين الجماعة وتاريخها الخاص، بين الهوية والعالمية، بين الواقعي والمتمثل، بين الكائن والوعي، بين السلطة والحكم، بين العلم والمعرفة؟ كيف يمكن المصالحة من جديد بين الأفعال والأقوال، بين التطلعات والعوائق، بين الإرادة الذاتية والمقاومة الموضوعية؟ كيف يمكن في سياق هذه القطيعة التاريخية المستمرة والمتزايدة ضمان استمرارية الزمن ووحدة المصير الجماعي؟ وعلى أي أساس يمكن أن يتحقق الاندراج من جديد في التاريخ العام، وما هي شروط العودة إلى الحقيقة أو حيازتها؟

وكما حصل لكل الأمم الكبرى غير الغربية – أي للثقافات التي تتمتع ببعد حضاري وليست مجرد تحديد لهوية أقوامية أو دينية – شعر العرب في صميم وجودهم بالخطر القاتل الذي يمثله تقادم الهياكل الاجتماعية وتأخرها، وبدأوا لذلك بالتعلم، والبحث عن اكتناه سر الحضارة الحديثة. وكان أول وأكثر من أدرك هذا الخطر الحكّام أنفسهم، من خلال شعورهم المتزايد بتضاؤل سيطرتهم على الحركة العميقة التي تهزّ مجتمعاتهم في الواقع والعقل، ومن خلال الهزائم العسكرية والتهديدات الخارجية التي أصبحت تستهدف وجودهم نفسه كطبقات حاكمة وكدول مستقلة. هكذا ولدت فكرة التحديث، أي إصلاح الأنظمة المعمول بها، على مستوى الدولة، وتغيير التقنيات وتجديد الأجهزة والأدوات الضرورية لتدعيم السلطة المهددة وتنمية القوة المادية، العسكرية والاقتصادية والمالية والسياسية معا. هذا هو السياق الذي ولدت فيه الدولة الحديثة بما هي جهاز حديث في المجتمعات العربية، وبما هي نمط تنظيم جديد للأشياء والأفراد. وعندما نقول إنها ولدت، بما هي إدارة مدنية وعسكرية وبيروقراطية معاً، في سياق التحديث، فهذا يعني أنها لن تعيش إلا به ومن أجله. إن تحديث الدولة بالمعنى التقني، أي بمعنى التنظيم والإدارة والبُنى الإدارية، لم يكن موضوع نقاش في الأوساط السياسية الحاكمة، لقد كان موضوع حياة أو موت، ولن يصبح أبداً في ما بعد موضوع نقاش في الواقع العملي والتاريخي. إن ما سوف يصبح موضوع نقاش هو تحييد بعض القيم السياسية الرئيسية المتعلقة بنموذج

الدولة الحديثة، أي فصل التقنية عن القيم الاجتماعية. وهي إشكالية ما تزال مطروحة في الوطن العربي بشكل أو آخر حتى اليوم.

فبعكس ما هو شائع لم يطرح التحديث أي معارضة جدية سياسية، ولم يكن حتى نتيجة اختيار واعٍ بالمعنى العميق للكلمة. إن التحديث كعملية تكييف للتقنيات النظرية والمادية مع تقنيات العصر ومسايرة الواقع أو الوقائع الجديدة قد فرض نفسه على الدول جميعاً من دون مواربة. فهذا التكيّف التلقائي الأول هو شرط الاحتفاظ بحد أدنى من فاعلية الدولة ومصداقية السلطة. وهذا يفسّر كيف نشأ تيار التكيّف الآلي هذا في المراكز المتعددة للامبراطورية الإسلامية، وفي الوقت نفسه تقريبا. ومن دون التساؤل عمّا إذا كانت السياسات التحديثية تتعارض مع الأحكام الشرعية الدينية أم لا، تحمست البيروقراطية الإسلامية، كما حصل أيضا في اليابان، لإحداث التغييرات الضرورية، ونشطت من أجل جعل الهياكل المحلية متماشية بقدر المستطاع مع القوانين التاريخية الجديدة. لقد كانت هذه السياسات تعبر عن رد فعل حيوي أكثر مما كانت استجابة للتأمل النظري أو للاختيار الأخلاقي والثقافي. ولا يغير من ذلك أن تحقيق هذا التحديث قد اقتضى القضاء على بعض الأجهزة القديمة التي كانت في الواقع ضحيته الأساسية، كما حصل بالنسبة الى الانكشارية في القسطنطينية. فتحت سوط التهديد بالتحلل والانهيار، كان من الطبيعي أن تأخذ الدولة المبادرة في عملية التغيير. وبعكس الاعتقاد الشائع أيضا، لا يبدو أن الاسلام، كالتزام ديني، قد مثّل عقبة أمام هذا التحديث، ولم يثر العلماء في وجه هذه الممارسة أي اعتراض جدي. بل إن بعض هؤلاء قد انضم الى السلطات السياسية، إن لم يكن قد عمل على تشجيعها على تحقيق الاصلاحات المطلوبة. وهذا يعني أن الدولة الامبراطورية كانت تتمتع بكل الشرعية المطلوبة التي كانت تحتاجها في سبيل انجاز التغييرات المنشودة، ولم يحل دون نجاحها في عملها هذا إلا نقائصها نفسها.

وقد أصبحت هذه العملية، التي نظر إليها عامة كعملية اقتداء أو تبنٍّ لتقنيات التنظيم العسكري والاقتصادي والقانوني والاجتماعي الغربية، الشاغل الأكبر للسلطات السياسية منذ نهاية القرن الثامن عشر. وفقد السلطان سليم الثالث حياته عندما حاول منذ عام ١٧٩٢ أن يتصدى لتحديث الجيش، وبشكل خاص قوات الانكشارية التي كان تفسخها أكبر علامات الانحطاط. والأهم من ذلك أن إخفاقه لم يردع خلفه محمود الثاني عن متابعة مشروعه والنجاح فيه بعد فترة قصيرة نسبياً. وقد استغل السلطان محمود الهزيمة

المنكرة للجيوش العثمانية في حرب اليونان لتبرير سياسته الجديدة، والعمل منذ ١٨٢٦ على إخماد مقاومة الانكشارية وفرض ما سمّي في ذلك الوقت «النظام الجديد» العسكري. لكن حركة التحديث الحقيقية لن تنطلق فعلياً بقوة إلا في عهد السلطان عبد المجيد الأول. فهو الذي أصدر «التنظيمات»(٢١)، وسوف يكون إعلان الدستور عام ١٩٧٦في عهد السلطان عبد الحميد الثاني التتويج الأخير لهذه الاجراءات الاصلاحية.

وقد شكّلت هذه الإصلاحات الصادرة عن أكبر سلطة سياسية إسلامية في استنبول، النموذج الذي أخذت به الأقطار الاسلامية الأخرى. وهكذا أعلن خير الدين تطبيق ما أسماه «عهد الأمان» في تونس. وتم تطبيق النموذج نفسه في سوريا والعراق تحت ولاية حكمت باشا وسليمان باشا اللذين كانا من كبار المتحمسين للثورة الفرنسية وأفكارها. وامتدت الحركة الاصلاحية إلى المغرب الأقصى وتم تعميمها في كل مكان تقريبا. لكنها لن تبلغ أوجها إلا في مصر، حيث تجاوزت في انجازاتها ما حصل في استنبول، عاصمة الدولة. فبعد وصوله إلى الحكم عشية الهزيمة الكبرى للجيوش المملوكية أمام الحملة النابليونية، شرع الوالي محمد علي منذ ١٨٠٥ بحركته التحديثية، بل التغريبية الواسعة. وقد بدأ حكمه، كما لو كان يريد بذلك أن يعلن بأقصى ما يمكن من الاستعراضية قدوم «النظام الاجتماعي الجديد»، بالمذبحة الشهيرة التي أطلق عليها المؤرخون اسم «مذبحة القلعة» (١٨١١)، حيث تمّ القضاء على الطبقة الارستقراطية المملوكية قضاءاً نهائياً. وبعد أن أخضع العلماء وحدّ من نفوذهم أقام محمد علي نظاماً حديدياً، وصار الحاكم المطلق في مصر. وبفضل إصلاحاته الكبرى: الإصلاح الزراعي وتنظيم الدولة والادارة وتبني الدولة عملية التصنيع، نجح محمد علي في أن يجعل من مصر في عقدين من الزمن دولة حديثة بالمعنى التقني للكلمة، أكثر تقدماً من العديد من الدول الغربية في

---

(٢١) Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856 - 1876* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1963).

ومن هذه الاصلاحات يمكن أن نذكر المساواة أمام القانون لجميع رعايا الدولة بصرف النظر عن دينهم، إنشاء مجلس الدولة ومحكمة مختلطة عليا اسلامية مسيحية، وتطبيق نظام الولايات الذي يساهم في تدعيم المركزية، حفظ الأمن، وإلغاء نظام الالتزام (١٨٣٨)، فرض نظام ضرائبي حديث، نشر أول قانون للجنسية العثمانية (١٨٦٩)، وأخيراً، اقتباس قانون نابوليون الفرنسي في العديد من الميادين، خاصة التجارية. انظر أيضاً :

Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, Ill : Chicago University Press, 1974).

تلك الحقبة، حتى أن أحفاده، مثلهم مثل جزء كبير من المثقفين، أصبحوا يعتبرون مصر قطعة من أوروبا وليس بلداً عربياً أو إسلامياً. بل إن النجاح الكبير الذي حققه مشروعه قد تحول إلى شرك له، عندما دفع به إلى المبالغة في توسيع دائرة طموحاته السياسية، والتفكير ربما بالحلول محل السلطة الامبراطورية. وهكذا لن يتأخر الوقت قبل أن يجد نفسه في مواجهة مباشرة مع السلطان، ومن ورائه مع الدول الكبرى التي اتفقت على تجميد وضعية الرجل العثماني المريض حتى يتم الاتفاق على تقاسم إرثه الواسع في ما بينها. وكان من الطبيعي، بعد اكتساح سوريا الطبيعية والأناضول أن تنقلب نتائج الحملة الظافرة – التي أوصلت الجيوش المصرية إلى عتبة الباب العالي، ووضعت بين يديها مصير الامبراطورية كلها – على صاحبها وتبدأ المسيرة العكسية. فقد أثارت انتصارات مصر العسكرية، بعد الانجازات الاقتصادية والسياسية التي حققتها، حفيظة الدول الغربية وأيقظت لديها الشعور الدفين بالخوف وعدم الثقة التقليديين تجاه القوى الاسلامية. وكانت النتيجة تحالف هذه الدول الغربية جميعاً من أجل إجهاض المشروع التحديثي المصري وتصفيته. وهكذا تحولت الملحمة الكبرى إلى مغامرة تعسة سيكون من نتائجها دفع مصر الحديثة نحو الاستسلام الكامل.

إن خسارة هذه المعركة التاريخية لم تكن تعني في الحقيقة انهيار المشروع التحديثي والإنقاذي لمصر وحدها ولكن للوطن العربي بأكمله. ولن تؤدي إلى احتلال مصر وتفكيك جهازها الاقتصادي فحسب، ولكنها سوف تجعل من الامبراطورية العثمانية كافة، ومن سلطان المسلمين، رهينة نهائية للدول الغربية. ولن يمر وقت طويل على ذلك قبل أن تنجح هذه الدول في فرض المراقبة، بل الوصاية المالية على استنبول والقاهرة معا. لقد جعلت هذه الهزيمة من تحلل الامبراطورية أمراً لا مفر منه. وهو ما سوف يتحقق على أيدي أعضاء حزب تركيا الفتاة، وفي سياق الثورة التي أشعلوها، والتي استلهمت أفكار الثورة الفرنسية. وقد جاء انهيارها عشية الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة (١٩٢٤)، ثم إعلان الجمهورية التركية مكانها ليكرّس انتصار أوروبا وتأكيد هيمنتها في كل الأقاليم العربية.

لكن تجربة التحديث والتصنيع العربية المجهضة هذه لن تموت دون أن تخلّف أثراً. إنها سوف تترك خلفها راسباً مهماً، سوف يستمر في تثوير الشعوب العربية والتحكم بها في الوقت نفسه وبمصيرها. والمقصود هو الدولة الحديثة، ليس بما تمثّله من قيمة أو روح

أخلاقية وبرنامج سياسي، ولكن بما هي أجهزة تقنية أو تقنيات حكم وإدارة. وهذا الطابع الهجين لهذه الدولة الناشئة، دولة الإصلاح الأولى، أو نواة الدولة الحديثة والوطنية في الشرق، أعني الجمع بين حداثة التنظيم وتقليدية القيم والمبادىء السياسية هو الذي أراد **عبد الله العروي** أن يشير إليه عندما كتب عن طبيعة الدولة العربية المعاصرة، مقارنة مع الدولة السلطانية (أو الامبراطورية)، يقول : «إن الدولة الحديثة القائمة في الأقطار العربية ليست طبعة مبسّطة أو مسطّحة للدولة السلطانية التي وصفناها في المقطع السابق. إنها خلاصة مسار مزدوج: مسار تطورها الطبيعي الذي أورثها العديد من الأفكار وأشكال التنظيم وأنماط السلوك التقليدي، ومسار الإصلاحات الذي بدّل وحوّل جزئيا قمة التجهيزات الإدارية للدولة ودفعها للأخذ عن الخارج وسائل جديدة للنقل والاتصالات، وذلك من أجل تحقيق التقدم الزراعي والتجاري»[٢٢]. إن جوهر هذه الادارة الجديدة لا يكمن في نظري في تكوين بيروقراطية مستقلة نسبيا عن النظام السياسي، وبالتالي أكثر موضوعية وقدرة على تجاوز ما كان عليه الحال في الإدارة السابقة من هيمنة العلاقات الشخصية، ولكنه يكمن بالدرجة الأولى في دخول فكرة التنظيم. إن افتتان السلطة بالتنظيم والمركزة والسيطرة المطلقة والشاملة على علاقات المجتمع التي بقيت لفترة طويلة خارج دائرة اهتمام السلطة قد شكّل عنصر تثوير حقيقي أول لمفهوم البيروقراطية عن نفسها ودورها، كما دفعها إلى تجديد ممارستها ونُظُم عملها. وهذا النمط الجديد من العقلنة البيروقراطية الذي يرتبط بهوس التنظيم والتدقيق والضبط والاشراف والمراقبة، الذي لا يمكن تحقيقه من دون تطوير وتحديث وسائل الحكم التقنية ونظمه الاجرائية هو ما أطلقنا عليه اسم الدولة التقنية، أي الدولة بوصفها تقنية محضة.

بالتأكيد لا ينفصل إبداع هذه التقنيات الإدارية والسياسية في الدولة الحديثة عامة، وتبني أنظمة قانونية وقضائية قائمة على قواعد واضحة وثابتة، معروفة ومطبقة بشكل واحد، لا يتبدل في كل مكان وعلى جميع الناس، عن نمو الغائية الوطنية للدولة، وما تنطوي عليه من قِيَم أساسية تنص على المساواة والعدالة والحرية والمواطنية. فالدولة التقنية الحديثة هي في الواقع بنت الدولة الوطنية الحديثة، دولة الأمة والإرادة الواحدة والقانون والعدالة الموضوعية، أي الموحّدة التي تطبق بالتساوي على الجميع، والتي يقوم على خدمتها موظفون مدربون يخضعون في ممارستهم هم أنفسهم لقواعد محددة لا تتبدل بتبدل

---

(٢٢) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٩ .

شخص الحاكم أوالمحكوم. وينطبق ذلك على إدخال مفهوم القانون الذي تطور في معارضة الأشكال المختلفة للقضاء الخاص الذي كانت تمارسه قوى غير مركزية، دنيوية أو دينية، والتي لم تكن القوانين المطبقة فيه واحدة في ما يتعلق بالجماعة السياسية كافة، ولم تكن كذلك مطبقة بشكل واحد على الجميع، بل والتي ليس لتطبيقها نفسه أي ضمانة حقيقية واضحة. ومن هذا النمط الجديد للدولة، دولة القانون، تنبع الحاجة لمفهوم السيادة والديمومة التي تدافع عنهما الدولة الحديثة بقوة. فالسيادة والديمومة من الشروط الضرورية لتحقيق هذا النمط من القانون، العام، الموضوعي والمستقل. وغيابهما يحرم الدولة من أن تكون المرجع الأعلى، وبالتالي الضمانة الفعلية لتطبيق القانون، كما أن شخصنة العدالة يمنعها من الاستقرار، ويحد من الطابع العقلاني لتطبيقها.

إن هذه المعالم الثلاثة الكبرى لدولة القانون هي التي ساهمت بشكل كبير في التشكيل التدريجي للأمة، وذلك لأنها بلورت فكرة الجماعة الموحّدة في المصير، والخاضعة لقوانين واحدة من دون تمييز، كما بلورت فكرة المواطنية التي تأسست مباشرة على فكرة المساواة أمام القانون. ووراءها يكمن أيضا الشعور الحاسم بالثقة والطمأنينة والتفاؤل الذي لا ينفصل عن نشوء الموقف الشخصي الايجابي والمنخرط في العالم، أو الخلاّق، الذي ينبع من اليقين بوجود عدالة أرضية فعلية، بحيث لا يضطر الفرد إلى أن ينتظر يوم القيامة حتى يحصل على حقه. إن الدولة الحديثة ولدت مباشرة من فكرة أن الدولة مسؤولة عن مصير الجماعة ومستقبل كل فرد فيها. وهو الأمر الذي يبعث فيها روحاً أخلاقية توجهها في خطواتها وتحثّها على تحسين الأوضاع ونشر المعرفة وتطوير التقنيات وتشريع القوانين ومعالجة الظلم وترقية التنظيم بدل التسليم للأمر الواقع. وفي هذا السياق ولد المفهوم الجديد للسياسة: الاهتمام بالمجتمع بدل استغلاله لتحقيق أهداف لا تنبع مباشرة من حاجات تقدمه المادي الواضح، سواء أكانت أهدافا مجيدة أو وضيعة، دينية أو دنيوية. وهذا التصور هو الذي سمح بنشوء سوق سياسية، أعني ساحة تتصارع فيها شرائح النخبة الاجتماعية المتعددة والمختلفة وتتنافس على تحقيق التقدم للمجتمع، بدل أن تغرق في الصراع على السلطة وتغرقها معها بوصفها غنيمة حرب أو وسيلة ردع عقائدي.

كانت هذه الغائية الوطنية (أو الأخلاقية الوطنية) الحافز والدافع الأول وراء تحديث أنظمة الدولة وأنظمة الحكم في الدول الغربية الحديثة. لكن هذه الغائية لم تكن، كما رأينا، هي الدافع الى مثل هذا التحديث البيروقراطي في استنبول والقاهرة. إن العكس هو

الصحيح. لقد كان الخوف من انهيار الدولة (التقليدية) وما تتضمنه من مصالح وغائيات خاصة هو الذي دفع السلاطين إلى تبني سبل الاصلاح التنظيمي وتكييف أنظمة الحكم والإدارة وتقنيات السلطة المستمدة من الثورة الوطنية مع الحاجات المحلية، وبشكل خاص الحفاظ على وحدة البلاد وتعزيز سيطرة الدولة على تيارات المقاومة والتحرر من الهيمنة الامبراطورية، بما في ذلك خنق النزعات الوطنية النامية. وهذا يعني أنه كان لا بد للسلاطين عند أخذهم بها من تجريدها من مضمونها ووضع النظم الجديدة في خدمة الروح والغاية السلطانية بدل الغاية الوطنية. وليس هذا من الأمور الصعبة أو الجديدة، فكل تقنية نظرية أو مادية، صناعية أو إدارية، هي نتيجة ثورة وتبديل في المفاهيم والقيم، لكنها منذ تحققها تصبح لها حياة خاصة بها، ويمكن نقلها من دون نقل القيم التي عملت على انتاجها. فمن الممكن اليوم تعميم التقانة الصناعية من دون خلق النظام الرأسمالي وآلياته وقيمه. ومن الممكن نقل قوانين الدول الحديثة في شؤون البيئة من دون أن تتطور حركة قوية في هذا البلد أو ذاك حول الدفاع عن الطبيعة. ومثل هذا هو ما حصل في إطار دولة الاصلاح التي أطلقت هي نفسها اسم التنظيمات على برنامجها العام.

ولم يقتصر إدخال نموذج التنظيم الحكومي البيروقراطي الحديث هذا على مصر. فقد شهدت الأقطار أو المناطق العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر عمليات مشابهة لزرع جهاز دولة من هذا النوع بالرغم من أن هذه العمليات لم تحظ بالدرجة نفسها من النجاح في جميع الأماكن. هذا هو مضمون الحركة الاصلاحية التي نشأت في تركيا، في الحقبة نفسها، تحت ضغط الدول الأوروبية من جهة وإرادة السلاطين في تدعيم سيطرتهم على امبراطورية متحللة من جهة ثانية. وفي هذا الاطار جاء الاعلان في (تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٣٩) عن التنظيمات وتطبيق «النظام الجديد»، أي مجموع القوانين العضوية، التي اعتبرها البعض نوعاً من الميثاق الأول للحقوق والحريات المدنية في الشرق العربي الاسلامي. ولم يكن هذا صحيحاً إلا من حيث المظهر فحسب. وهذا هو أيضا حال سوريا التي عرفت تطوراً مماثلاً منذ بداية الحكم المصري في ثلاثينيات القرن نفسه، وفي العراق وفي تونس التي طبقت الإصلاحات العثمانية، مع نجاعة أكثر أو أقل، في عهد خير الدين، وفي المغرب الذي كان يتابع مسيرة الامبراطورية، ويقلّد اصلاحاتها. أما في الجزائر فلم يسمح الاستعمار الفرنسي المبكر بتعميم هذا النموذج، ولذلك كان نموذج الدولة الاستعمارية الاستيطانية هوالذي سيحل مباشرة محل النموذج التقليدي.

والواقع أن تعميم هذا النموذج الحديث لتقنية الدولة والحكم لم يكن مجرداً من أي مضمون سياسي وأخلاقي وطني بالمعنى الحقيقي فحسب، ولكنه كان يهدف إلى تدعيم قيم الممارسة السياسية التقليدية ، وكان له في العديد من الميادين آثار سلبية جدا في هذا المستوى. فقد كانت نتيجته الرئيسية تشديد قبضة السلطة المركزية وتدعيم وسائل حماية نظام الاضطهاد الذي بدأ ينمو بموازاة نمو التفكك الاجتماعي ونزوع العناصر الاجتماعية والوطنية إلى الانفصال عن الدولة الامبراطورية. وهكذا كان هذا التحديث وسيلة الانتقال من نظام الاستبداد الشرقي بالمعنى التقليدي، أي تركيز السلطة بصرف النظر عن الأهداف التي يخدمها هذا التركيز، نحو نظام الاستبداد الحديث، أي الدكتاتورية، الذي يقوم على خنق الحريات الفردية والسياسية والتدخل المباشر في انتماءات الأفراد وإجبارهم على إعلان ولائهم للسلطة وبرنامجها السياسي. وفي هذا المجال لم يساعد هذا التحديث على بناء الدولة الوطنية، ولكنه ساهم بالعكس في قطع الطريق على نموها وتكونها الطبيعي. فتحرير المبادرة الفردية، وتحقيق المشاركة والمساواة والعدالة، وحفظ الكرامة الشخصية وتنمية الإرادة الوطنية وضمان الحريات والحقوق الفردية والجماعية هي القيم التي لا يمكن أن تنفصل في يومنا هذا عن مفهوم القومية نفسها والمواطنية. فإذا انعدمت لم يعد لإدخال تقنيات الحكم الجديدة من هدف إلا تعزيز مواقع الدولة ضد المجتمع المدني، وذلك من خلال توسيع دائرة سيطرتها لتشمل البيئة والقانون والاقتصاد والثقافة والتعليم، أي كل مجالات الحياة الاجتماعية، وبالتالي تجديد وسائل السياسة الامبراطورية.

ثالثاً : دولة التقدم

إن تحديث تقنيات الحكم والتنظيم المادي لعناصر المجتمع والانتاج لا يمكن أن يتحقق من دون أن يفرض على الحاكمين وضع مشروعهم الجديد في أفق العصر، أعني تبديل مواقعية الدولة ككل في التصور العام للممارسة التاريخية. إن تزايد قوة الدولة وشعورها بتفوقها الساحق قد جعلها تبدل هي نفسها في تصورها لدورها وصورتها عن ذاتها. فهي لم تعد تنظر إلى نفسها باعتبارها الضامن العمومي لنظام اجتماعي وعقائدي وروحي كوني ولتوازن أبدي لا يتبدل ولا يتغير، وإنما أصبحت ترى نفسها كأداة من أدوات هذا التاريخ المتغير الذي فرض عليها هي نفسها تغيير صورتها. إنها مركز هذه العملية التغييرية ومرجعها.

والواقع، كما أن التكيف مع المعايير الدولية للتنظيم السياسي والاقتصادي ليس قضية اختيار ذاتي بالنسبة الى المجتمعات، وإنما هو شرط موضوعي للتواصل والتعاون مع المجتمعات الأخرى في ميدان النشاط الحضاري على مختلف مستوياته، وبالتالي للمحافظة على الوجود والبقاء، فإن تبدل الغايات والقيم الأخلاقية والاجتماعية للسياسة لا ينبع من العقائدية التي تصوغها الدولة أو حتى السياسية، وليس الانعكاس المباشر لهما. إنه كامن في تغير تطلعات الأفراد والجماعات وتبدل رغباتهم الملموسة والتاريخية. وما كان من الممكن للدولة أن تحظى بالشرعية وأن تبرر القوة المتزايدة التي تراكمها من خلال تحديث نظمها وأدوات حكمها من دون أن تظهر وكأنها الأداة المنتظرة لتحقيق هذه التطلعات والرغبات.

وقد تعرضت هذه التطلعات والآمال في المجتمع العربي، مثلما هو الحال في كل أنحاء العالم، إلى طفرة عميقة في العصر الحديث. ولعل المفهوم الجامد عن الثقافة وعن الخصوصيات الثقافية هو الذي يمنع عادة من رؤية حركة انتقال الأفكار والقيم الحضارية الجديدة وتداولها المكثف على مستوى العالم كله في حقبة من الحقب. فبسبب استمرار الفكرة التقليدية عن حضارات مغلقة على نفسها ومتميزة كل التميز، زاد لدينا الميل إلى التقليل من أهمية عمليات الاختلاط والتهجين وحجم التبادلات الكبرى والتاريخية التي تجري بصورة حتمية وطبيعية بين التكوينات الثقافية والبشرية، وما ينشأ عن ذلك من تعميم التطلعات المتجددة المرتبطة بحقبة حضارية ما، وتوحيدها على مستوى الانسانية، بالرغم من الحدود الثقافية والسياسية.

هكذا عمّ نموذج التطلعات والآمال الدينية جميع المجالات الحضارية في القرون الوسطى وسيطر على مناخها، حتى لو أن التنظيمات الاجتماعية هنا وهناك لم تكن على درجة واحدة من القدرة على تلبية هذه التطلعات والرد عليها. وهذا هو الحال اليوم فيما يتعلق بتعميم التطلعات الحديثة التي تثير المجتمعات وتحرك الأفراد وتملي عليهم بوعي أو من دون وعي سلوكهم ومواقفهم السياسية. والثورات التي تهزّ مجتمعات العالم الثالث اليوم، بما في ذلك الثورات المسلحة بعقائديات ومعانٍ دينية، تعبّر هي نفسها عن الاحتجاج على عدم قدرة الهياكل التنظيمية لهذه المجتمعات على إرضاء التطلعات الجديدة أكثر مما تعكس الاعتراض عليها كما يعتقد الكثير من المحللين. ومن هنا فإن الدولة لا تستطيع أن تبرر وجودها ما لم تضع في مقدمة غاياتها زيادة قدراتها على تلبية الحاجات الجديدة المادية، ولكن أيضا السياسية والأخلاقية.

والفكرة التي حاولت أن تترجم تاريخياً هذا التبدّل في التطلعات البشرية، وتجمع بينها على اختلاف أشكالها، هي فكرة التقدم التي سوف تصبح بسرعة الغاية الأولى لاجتماعنا السياسي الحديث، كما ستصبح الغاية الأولى للمجتمعات الحديثة الأخرى. والمقصود بالتقدم هنا، وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج مما أصبح يبدو نوعا من الجمود والاستنقاع، أي من نمط الحياة والانتاج التقليدي الثابت منذ قرون.

وفي هذا التعريف المختلف طبعاً عمّا كان يعنيه التقدم في بداية الثورة الفكرية الأوروبية، حيث لم يكن هناك نموذج جاهز، تكمن أيضا بعض عناصر ما سوف يلحق بعقيدة التقدم العربية من تزييف وفساد. فهو لا يعبّر، كما كان عليه الحال في الغرب، عن حركة المغامرات والكشف والاكتشاف وتطوير وسائل المعرفة والعمل لزيادة الانتاجية الاجتماعية في كل المجالات، ولكنه يدفع إلى تقليد نماذج جاهزة أصبحت تجسّد مفهوم التقدم، في الانتاج المادي والمعرفي، وينطوي إذن كما أظهرت التجربة التاريخية على خطر أن يتحول إلى تقدم استهلاكي، أي النظر إلى الحضارة الجديدة كموضوعات استهلاك، وتحويل هذا الاستهلاك إلى مصدر القيم والتراتب الاجتماعي والترقي (التقدم) أكثر من جعل مصدر القيم هذا في اكتساب التقنيات والمعارف الضرورية لانتاجها والتقدم فيها. ومن المؤكد اليوم بالنسبة الينا بعد التجربة أن تحقيق وتيرة التقدم في استيعاب نمط هذا الاستهلاك هو الذي شكّل، أكثر من تحقيق متطلبات الحرية والمساواة والمواطنية، المصدر الأكبر للشرعية التي تطلعت إليها وتمتعت بها في مجتمعاتنا هذه الدولة، وذلك إذا لم نشأ أن نقول إنه كان مبرر وجودها أيضا.

والتقدم بهذا المعنى قيمة ثابتة وجامعة، تشترك فيها جميع القوى ويتحرك من خلالها خيال جميع الأفراد، بصرف النظر عن طبيعة العقيدة الاجتماعية والسياسية المعلنة، وسواء أكان الفرد أو الجماعة واعيين لأسبقية هذه القيمة، كما هو الحال بالنسبة الى الحركات التي تسمي نفسها تقدمية، أم لا. فلا ينبغي الخلط بين مفهوم التقدم هذا وبين السياسات أو العقائديات المتعددة، وأحيانا المتناقضة التي تسعى إلى استغلاله أو تفسيره أو خدمته أو تجسيده. ففيما وراء السياسات الليبرالية والاشتراكية والديمقراطية والديكتاتورية اليمينية واليسارية، يشكّل التقدم الذي يختلط عندنا أحيانا بمفهوم التحديث باعتباره رديفاً للتقدم، مصدر الشرعية الأول للسياسة، مهما كان مصدرها وطبيعة القائمين عليها. وهو

المعيار الأول الذي يُحتكم إليه، والمرجع الحقيقي في تقدير نجاح الدول أو محاسبة السياسات والنظم والعقائد الاجتماعية المتطعة للعمل العام . فالليبرالية شأنها شأن الاشتراكية لا تتحول إلى مصدر للشرعية إلا إذا أثبتت قدرتها على تحقيق القيم التي يتضمنها مفهوم التقدم، حتى لو أنها ترجمت هذا التقدم ونظرت إليه بالدرجة الأولى كتراكم للحريات، كما كان عليه الحال في المجتمعات الغربية، أو كتراكم اقتصادي أو نجاح في رفع معدلات النمو، كما هو الحال في البلاد النامية. فلا يغيّر من وحدة المرجعية التقدمية إذن عدم اتفاق هذه العقائديات على ترجمات أو أولويات واحدة في ترتيب سلّم القيم السياسية والاقتصادية والانسانية ووسائل الوصول إليها. والواقع أن هذه الترجمات تتبدل أيضا. فقد كانت العقائد الاشتراكية هي التي تلحّ في ربط التقدم في مراحلها الأولى بقيم العدالة والحرية والتحرر الكامل من ضغط الدولة، حتى أن الماركسية التي كانت التعبير الأقصى عن النزعات اليسارية الغربية جعلت من تلاشي الدولة هدف الصيرورة الاجتماعية كلها. بينما كانت الليبرالية تستمد شرعيتها وشرعية قوانين السوق مما كانت الرأسمالية تجسّده من قدرة خارقة على مراكمة الثروات والمنافع وتوسيع دائرة المبادلات التجارية. وقد انقلب الحال كلياً بعد الثورة البلشفية فصار معيار التقدم لدى الماركسية الشيوعية درجة التقدم الاقتصادي ووتيرة النمو، وصار معيار التقدم في الليبرالية تأمين الحريات الفردية وضمانها ضد نزوع الدولة إلى السيطرة. وفي حقبتنا الراهنة عادت الآية فانقلبت من جديد، إذ إن الحكومات والمنظّمات الدولية لا تبرر اليوم سياسات الانفتاح إلا لما تعتقد أنها سوف تجره من زيادة في وتائر التنمية الاقتصادية، بينما تعود التيارات اليسارية لتقيم شرعية وجودها على التمسك بقيم العدالة والحرية والمساواة والعلماينة، أي على القيم الانسانية. باختصار، سواء أكانت ليبرالية أم رديكالية، لا تكون الدولة هنا دولة حديثة في جوهرها وبشكل أساسي إلا إذا جعلت من التقدم، وأداته التحديث، تحديث المجتمع نفسه، هدفها وغايتها.

إن الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم كافة، تريد أن تكون على مستوى الغايات التاريخية الكبرى، وهو ما أطلقنا عليه اسم الدولة المعيارية، أو غاية الدولة وأخلاقيتها - والأخلاقية تعني هنا مصدر المعايير التي تقيس بها درجة نجاحها وفشلها - دولة التقدم. ولا مانع من التضحية بقيم الحرية والعدالة والمساواة إذا بدر ما يوحي بأن احترامها يمكن أن يقف عقبة أمام هذا التقدم عندما ترتبط ترجمته بمعدلات النمو

الاقتصادي، ولا التضحية بالتقدم الاقتصادي إذا ارتبطت بضمان الحريات الفردية الجماعية أو النخبوية. وما كان من الممكن لأخلاقية التقدم التي دُفعت في بعض الأقطار، ومنها أقطار العالم الثالث، إلى حدها الأقصى، إلا أن تقود إلى التطرف، إن لم نقل إلى مفهوم الثورة الدائمة، ومن ورائها إلى تطوير المفهوم الأخطر لدولة الثورة التي تعني في الواقع التشريع العلني والرسمي، باسم التقدم الاجتماعي، ومن أجل تسريع وتائره، لغياب دولة القانون أو جعل خرق هذا القانون سياسة رسمية للدولة ونمطاً للحكم. ودولة الثورة التقدمية ليست متعارضة مع أخلاقية الدولة الانفتاحية الراهنة في حقيقتها، وإن اختلفت عنها في تصور سبل التقدم – وهو هنا بالأساس اقتصادي – وتحديد الوسائل التي تعتقد أنها الأصلح لتحقيقه. وقد دلّت الأحداث في ما بعد أن المضمون الحقيقي للتقدمية العربية هو مضمون عقائدي وفكري أكثر مما هو مضمون اجتماعي أو اقتصادي، وأن الثورية التي برزت في الحقبة التقدمية لم تكن الا التعبير عن توهج هذه العقائدية التقدمية الكامنة في أساس شرعية الدولة الحديثة والتعبير التاريخي عن استعارها بسبب ما يواجهه تحقيقها من عقبات. إنه الرد الطبيعي على إخفاق ثورة الدولة أو الدولة كأداة تقدم وثورة تاريخية وحضارية فعلية.

والخلاصة إن الدولة التي عرفها الوطن العربي في العصر الحديث هي حاصل تضافر واجتماع ثلاثة مفاهيم وعناصر رئيسية. العنصر **الأول**، هو مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع من خلال تطوير القوى والمؤسسات الحديثة، من إدارة وأمن وجيش ومخابرات. وجوهر هذا التنظيم هو ضمان سيطرة الدولة المباشرة على العلاقات الاجتماعية، وهو ما نسميه بالمركزية الجديدة التي تختلف كليا عن طابع المركزية التي كانت تتميز به السلطة الامبراطورية. أما العنصر **الثاني**، فهو اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، ووضع الدولة في مركز القلب من عملية تحقيق هذا التقدم وتزويدها بأخلاقية تاريخية عالمية، ومن ثم تجديد مصدر مشروعيتها الإنسانية. وقد أصبح هذا التقدم منبع المعيارية العميقة التي تستند إليها الدولة في نشاطها مهما كان نوعها وطبيعة القائمين عليها. ومن التقاء هذين العنصرين المادي والمعياري، أي التنظيم الحديث للأجهزة والفعالية السياسية والتوجيه التاريخي لعمل الدولة **تكوّن ما يمكن أن نسميه البنية الأساسية**، أي الثابتة والعميقة للدولة العربية. والقصد من التمييز بين البنية الأساسية والبنية السياسية، أو بين العناصر البنيوية والسياقات التاريخية التي تعبّر عن تبدل البرنامج السياسي المحقق للغاية الكبرى هو رؤية هذه الدولة في

استمراريتها وتبدلها معاً، وإظهار طبيعة الإطار التاريخي والبنيوي الذي يفرض حدود اللعبة السياسية نفسها بالنسبة الى جميع العاملين داخل الدولة، من قوى سياسية واجتماعية وإدارية. فإذا كان سقف الدولة في مستواها التقني والقيمي ثابتاً إلى حد كبير، ولا يمكن تجاوزه، فإن هامش الحركة الوحيد المتبقي للسياسة يتركز في تنوّع البرنامج الاجتماعي الاقتصادي. ويساعد هذا في الواقع على فهم طبيعة ما تمارسه بنية الدولة نفسها من أثر مباشر في تكييف القوى الحاكمة وتطورها، كما يساعد على فهم كيف يمكن للقوى الاجتماعية والحركات السياسية المسيطرة على هذه الدولة أن تستخدمها وتعيد توظيفها لخدمة مصالحها الخاصة. والملاحظة الرئيسية التي يمكن أن نشير إليها هنا، هي أنه بقدر ما يشير نموذج دولة التقدم إلى استبعاد المشاركة الشعبية الفعلية في الحياة السياسية، فإنه يؤكد على هذه العلاقة الوثيقة وشبه الحرّة بين الطبقة الحاكمة والدولة. فالمشكلة الحقيقية التي تعانيها السلطة هنا ليس اختلاط السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية أو القضائية، وهي مشكلة كلاسيكية في الدولة الحديثة الديكتاتورية أوالاستثنائية، ولكن أكثرمن ذلك وأبعد من ذلك، هو اختلاط الدولة نفسها وتماهيها مع الطبقة الحاكمة أوالفئة التي تسيطر عليها وتتحكم بجهازها. وهذا هو مصدر النزوع الدائم لدى النخبة والدولة التي تحملها إلى تقديم نفسها بوصفها طليعة اجتماعية ، سياسية أو فكرية، أي مرشداً للأمة لا ممثلاً لها. والترجمة المباشرة لهذه الروح الطليعية التي تتماهى مع الدولة التحديثية، الاشتراكية أو الوطنية أو الانفتاحية، هي إعطاء النخبة والفئة الحاكمة لنفسها حرية المبادرة الكاملة في تقرير طبيعة البرنامج الاقتصادي والاجتماعي الذي ينبغي اتباعه، والذي يعبر عن معيار التقدم وحاجاته في هذه المرحلة أو تلك. إن استشارة الشعب في مثل هذا البرنامج ليست غير مطروحة فحسب، ولكنها تبدو من وجهة نظر النخبة التي تستمد شرعية احتكارها للسلطة من قدرتها الاستثنائية المدّعاة على إدراك حاجات التقدم، وكأنها تشكيك بدورها وتخلٍ عن مسؤوليتها.

إن العلاقة الخاصة التي تنشأ في هذا النمط الخاص من الدولة التحديثية، أي بين التقدم كغاية والنظام كأداة، تعمل بالضرورة على إعادة إنتاج النخبة الاجتماعية كنخبة متماهية مع الدولة. وهي تؤكد تاريخياً هذا التماهي بصورة متعاظمة بين الدولة والنخبة في مواجهة المجتمع، وذلك مهما كانت طبيعة القوى التي أنتجتها وعقائدياتها أو استراتيجياتها أو قاعدتها الاجتماعية أو أهدافها وبرامجها الأولى.

ولا يعني ذلك أن تبدل القوى والنخبات السياسية لا يؤثر في الدولة. إنه يعتمد بالعكس على إعادة توظيف الدولة في ضوء السياسات الجديدة. ويتجسد هذا في ميدانين أساسيين: **إعادة توزيع السلطة داخل أجهزة الدولة، وإعادة ترجمة التقدم كغاية ومصدر مشروعية، من منطلق المصالح الاجتماعية السائدة.** فكما أدى إخفاق الحركة الوطنية إلى تحويل الدولة إلى إطار لتنظيم المصالح الطفيلية، الطائفية والقبلية والجهوية، عمل نظام الانفتاح على نقل مركز الثقل في التنظيم العام من جهاز المخابرات والجيش والبيروقراطية الاقتصادية والادارية إلى جهاز الأمن المركزي، وتماهى السعي نحو التقدم فيه مع الفكرة السطحية والسوقية الشائعة لزيادة المكاسب ومراكمة الثروة وتحقيق الأرباح الشرعية وغير الشرعية، وتفشي شره الاستهلاك والتبذير، مهما كانت عواقب ذلك على بقية الطبقات الاجتماعية. وهو المفهوم السائد اليوم في معظم الأقطار العربية. وهو اتجاه مناقض تماما لما كان سائدا في الحقبة الوطنية من اهتمام ببناء الأمة والدولة والاقتصاد الوطني والمستقل، وحماية الاستقلال والسيادة، كما أنه مختلف كليا عن فكرة التقدم التي سادت في الحقبة الاصلاحية، وما ارتبطت به من نزوع نحو النهضة الفكرية والعلمية والأخلاقية.

رابعاً : دولة المجتمع والشعب

إضافة إلى مفهوم التنظيم العقلاني الحديث للدولة وقيم التقدم كغاية للاجتماع السياسي، أدخل الوعي التاريخي مفهوما ثالثا لا يقل خطورة عن المفهومين السابقين في تبديل تطور نظرية الدولة والسلطة، هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة، وكهدف للسياسة ذاتها. وسواء تجلى هذا المجتمع في صورة الأمة أو الشعب، فإن هذا المفهوم قد ربط السياسة بالمجتمع وجعل من الشعب المحاور المباشر للسلطة ومصدرها، وخلق بالتالي مفهوم الوطنية والسياسة الوطنية. فبحسب هذه العلاقة بين المجتمع ، أي بين القوى الاجتماعية السياسية المتصارعة فيه من جهة، والدولة كأداة وقدرة على التغيير من جهة ثانية، سوف تتحدد في كل حقبة طبيعة التقدم التاريخي ومضمونه، ومن وراء ذلك طبيعة السلطة.

وبالامكان تمييز ثلاثة أنماط للدولة العربية التحديثية انطلاقاً من تغيّر طبيعة السلطة والقوى الاجتماعية والشعبية الحاكمة. **النمط الأول**، هو **الدولة الاصلاحية** التي كانت

تعتقد أن تحقيق التقدم أو وصول الدولة في نشاطها إلى الغاية المطلوبة، وبالتالي حيازتها على الشرعية، يتوقف على قدرتها على إعادة تشغيل المنابع الدينية الصحيحة والاقتداء بها، سواء ما تعلق منها بالقيم الأخلاقية أو الشرائع القانونية. وكان البرنامج السياسي لهذه الدولة التي حلم بها الاصلاحيون منذ جمال الدين الأفغاني هو إصلاح العقيدة الاسلامية، ليس فقط كما هي ممارسة في المجتمع، ولكن قبل ذلك في الدولة، ومن ثم إصلاح مفهوم الدولة الاسلامية عن ذاتها، واستيعابها بالضرورة مفهوم الحضارة والشورى والتقدم الروحي والسياسي عامة.

والواقع أن هذه الدولة ماتت في الوطن العربي قبل أن ترى النور، لأنها لم تستطع أن تقاوم في الدولة العثمانية ضغط القوى الجديدة التي أنجبها الإصلاح نفسه، التعليمي والعسكري والاداري. وسوف تسقط معاً تحت الضغط المزدوج للنخبات الجديدة الثائرة والدول الغربية الطامعة في احتلال مكان الامبراطورية. وهو نفس ما حصل في المغرب الأقصى الذي أجهضت دولته الإصلاحية قوى التدخل الأجنبي بالدرجة الأولى. وهو ما حصل كذلك في مصر وفي الجزيرة العربية في حدود ما تبلور فيها من بذور لهذه الدولة الاصلاحية؛ ففي الدائرة العربية ولدت الدولة التحديثية أولاً، وبشكل أساسي دولة استعمارية، أي أداة حديثة في خدمة التقدم حسب ما تحدده مصالح القوى المستعمرة أو الحامية أو صاحبة الوصاية أو المجتمع المستوطن الجديد، كما كان عليه الحال في الجزائر وفلسطين.

والنمط الثاني، للدولة العربية التحديثية هو **نمط الدولة الوطنية أو القومية**، أي تلك التي تعتبر أن الوصول إلى التقدم الذي هو غاية الدولة يستدعي قبل أي شيء آخر بناء الأمة وبعث النزعة القومية التي تؤلف المحرك الرئيسي الذي لا غنى عنه لتحقيق شروط التقدم وانجاز مهامه، أي الاستقلال الذاتي، وتعبئة الطاقات البشرية والمادية، وتجديد الثقافات الوطنية ودعمها في مواجهة القيم التقليدية المحافظة، وبناء القاعدة الاقتصادية والتقنية التي تشكل مصدر التراكم الضروري لكل تغيير. وقد ارتبط هذا البرنامج الوطني أو القومي في الوطن العربي، كما هو الحال في العديد من بلدان العالم الثالث، بالتأكيد على فعالية نظام الخطة مقابل نظام السوق، فصارت القومية والاشتراكية في العديد من الحالات شيئاً واحداً أو وجهين لبرنامج قومي واحد.

والواقع أنه من بين القوى والعقائد والبرامج الرئيسة التي عملت على تشغيل هذه

الدولة الحديثة وانتزاع بعض المكاسب الايجابية منها ظلت الفكرة القومية أو الوطنية هي الأكثر فاعلية وتأثيراً وانتاجاً. ولهذا فقد ارتبطت الذاكرة العربية المعاصرة عن الدولة بالحقبة الوطنية التي بدأت منذ الكفاح ضد الاستعمار كحركة استقلالية، وانتهت ببلورة عقيدة الوحدة القومية أو التضامن العربي، مروراً بتكوين الدولة المستقلة الوطنية. وما نلاحظه اليوم من مشاكل ومفاسد للدولة العربية الراهنة ليس هو في الواقع إلا بعض آثار تفجر أزمة هذه الدولة وانحطاط نظمها والسلطات المستمدة منها، وبروز التناقض والتنافر بين عناصرها التكوينية التي يعيش كل منها في فلك خاص، ويستمد تاريخيته ودفعه من معطيات مختلفة ومتميزة. وهذا هو الذي يجعل فهم هذه الدولة العربية، بما في ذلك مصير دولة الاصلاح ودولة الانفتاح، يتوقف اليوم بشكل أساسي على فهم إخفاق السلطة القومية أو الوطنية على صعيد الوطن العربي عامة، وفي كل قطر بشكل خاص.

والواقع أن الدولة العربية الحديثة هي أيضا حقيقة تراكمية. فإذا كانت دولة الإصلاح قد وضعت تقنيات الحكم الجديدة في خدمة برنامج تجديد قوة الدولة وسلطة السلطان، أي لم تغير شيئاً في رؤية الدولة لوظيفتها التقليدية باعتبارها مركز الحاكم ومقر سلطته ورهينته في الوقت نفسه، فإن دولة ما بعد الإصلاح، سوف تضيف عنصراً جديداً إلى هذه الحداثة. وهذا العنصر الذي ينبع من التموضع التاريخي الجديد للدولة في إطار التاريخ العالمي مقارنةً بالتنظيمات الجمعية الأخرى، الدينية التقليدية أو الحزبية والقبلية والجهوية... إلخ، هو كما ذكرنا، مفهوم التقدم ودور الدولة، كأداة في تحقيق هذا التقدم، وبالتالي، كأداة حضارية. لكن تطور الدولة الحديثة في المجتمعات العربية لن يكتمل، كما هو عليه اليوم، قبل أن يجد الجهاز الحديث، والمشروعية التاريخية التقدمية، السياسة المطابقة أكثر لهما والمتمثلة في الفكرة الوطنية. وكان يكفي أن تنهار هذه السياسة الوطنية التي تربط عناصر الدولة مع بعضها البعض حتى تفقد العناصر الأخرى احداثياتها.

بالتأكيد لا تعني الوطنية هنا بناء المواطنة بالمعنى الحديث والسياسي للكلمة، ولكن إلحاق المجتمع الذي وجدته الدولة تحت سيطرتها منذ ولادتها، نهائياً بها، وربطه بمشروعها، مادياً، عن طريق تطوير برامج الخدمات العمومية، وعقائدياً، عن طريق تنشيط أو اختلاق وبناء عصبية محلية. ولا يفتقر هذا الموقف لعوامل الجدّة، إذ بالرغم ممّا يعنيه الإلحاق من إعدام للحرية، فإن تصور هذه الوطنية يضفي على الدولة طابعاً جديداً يميزها عن الدولة التقليدية، يتعلق بموضوع مسؤولية الدولة ودورها الاجتماعي.

والواقع، ليس من الصعب أن نلاحظ أن الذي يميز الدولة الحديثة الحقيقية على مستوى المحتوى الأمثولي أو القيمي والأخلاقي الذي تهتدي به مقارنةً مع الدولة التقليدية، – والذي يجعل منها بالرغم من كل شيء خطوة متقدمة عليها – هو أنها تعتبر أن مبرر وجودها هو تدبير مصير كل فرد من أفرادها، بعد أن أصبحت تنظر إليه كمواطن، أي كعنصر أساسي وأول في عضوية واحدة لا تعيش من دون تفاعل جميع عناصرها. فهذه الطبيعة الجديدة للسلطة السياسية هي التي تفسر التطور الكبير الذي سوف تشهده المجتمعات في هياكل الإدارة والخدمات الاجتماعية، بل في السياسة نفسها كممارسة عملية ونظرية هادفة إلى بلورة البرامج والمشاريع والخطط والاستراتيجيات التي تستند إليها الدولة في تدخلها في الحياة الاجتماعية.

وبالعكس من ذلك، لا تشعر الدولة التقليدية بأنها مسؤولة عن حياة ومستقبل كل فرد، بقدر ما تهدف في ممارستها الرئيسية إلى الحفاظ على النظام الخارجي، ضد قوى التغيير الدولية، والداخلي ضد أعمال الشغب أو الفتنة أو الاضطراب أو عدم الاستقرار. إن غايتها الرئيسة هي حفظ السلام الذي يمثل الشرط اللازم لمساعدة كل فرد على النجاح، بوسائله الخاصة، في تحقيق مصيره الشخصي. وهذا هو الذي يفسّر الاهتمام الخاص الذي توليه هذه الدولة للوظيفة العسكرية والأمنية، أي للوظيفة القسرية، في حين تبقى هياكلها الإدارية، وبالتالي ما نسميه في العصر الحديث، بعد ماكس فيبر، بالبيروقراطية العقلانية، أقل تطوراً. إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه الدولة، كما يقوم عليها جبروتها الماضي، وهي فكرة التحكيم بين الأطراف، وبالتالي التحكّم بهم، لا تتحقق إلا حسب مقدرة هذه الدولة على الارتفاع فوق المجتمع والخروج منه، وذلك إذا لم تشأ أن تكون هي نفسها ضحية عسف المجتمع وعنف المعارضة. وبعكس ذلك تسعى الدولة الحديثة إلى الاختلاط بالجمهور، بل توحيد نفسها به، وتتماهى بشكل أفضل مع مفهوم الجمهورية. إنها تطمح إلى أن تحتل من المجتمع مكان القلب، أن تصبح روحه وعقله والملكة التي يشعر من خلالها هذا المجتمع بأنه اتحاد أفراد مستقلين، لا تعبر الدولة إلا عن إرادتهم في التنظيم الذاتي والارتقاء بشروط حياتهم.

وليست النزعة القومية في تظاهراتها المختلفة إلا استراتيجية تعميم هذا النمط الحديث من دولة التقدم، أعني مفهوم الدولة كأداة للتنمية الحضارية والاندراج في الصيرورة العالمية. إن برنامجها لا يتلخص في تأكيد الهوية الجمعية أو نشر عقيدة الخلاص الأبدي،

ولكن في تحقيق الوظيفة الزمنية جداً، وبمعنى من المعاني، الدنيوية جداً، أعني جعل الحياة على الأرض أجمل وليس أعدل فحسب، وتحسينها نوعياً، وتغيير المجتمع سياسياً وثقافياً وتنمية الاقتصاد. ولذلك فإن القومية تظهر في المنظور التاريخي المعاصر للشعوب غير المصنعة كما لو كانت التجسيد الأساسي لأخلاقية السياسة. إنها روح الدولة الحديثة التي ينظر إليها بوصفها المتعهد الأول لعملية البناء الوطني الذي يشكّل هو نفسه الأساس في إدراج المجتمعات كلها في سيرورة التقدم التاريخي. وهذا هو الذي يفسر كيف يختلط تاريخ العالم الثالث الحديث، والتاريخ العربي خاصة، بتاريخ نمو النزعة القومية، ومن ورائها، بتاريخ الدولة التي تمثّل أداته الفعّالة. فلم يعد من الممكن اليوم بناء عقيدة سياسية مؤثرة من دون أن يكون تحقيق التقدم منطقها الداخلي ومبرر وجودها. وقد انتصرت الاتجاهات اليسارية التقدمية في العقود الماضية في كل الأقطار النامية - باستثناء تلك التي كانت ثروتها الباطنية كفيلة بخلق هامش مناورة كبير لها، أو أن ظروفها الجيوسياسية تلغي كلياً استقلاليتها - لأنها كانت تتماشى بشكل أفضل مع حاجات ومتطلبات الدولة التي تنظر إلى نفسها كدولة التقدم، ولا تستطيع أن تبرر أعمالها وسلطتها التعسفية إلا بقدر ما تنجح في وضعها تحت خانة الثمن الذي لا بد من دفعه للوصول إلى هذا الهدف النبيل والجامع.

والحقيقة، إذا كان التقدم من متطلبات بناء الدولة الحديثة كمركز ولاء أخلاقي وانتماء تاريخي، فإن الوطنية كإطار نظري ومادي لتحقيق التقدم أو كاستراتيجية كبرى من أجل الوصول إليه هي التي سوف تسيطر على مفهوم الدولة وعقيدتها السياسية، بصرف النظر كذلك عن الفئات والقوى والفرق التي تحكمها وتتحكم بها. فإذا كانت كل الدول تدّعي اليوم أنها تعمل من أجل التقدم، وتبرز وثائق ثبوتية من خلال إنجازاتها، فإن كل الأحزاب والقوى السياسية، الفاعلة والطامحة إلى لعب دور حقيقي في الساحة السياسية لا بد أن تدّعي الوطنية أو القومية، أي أن تقدّم برنامجاً يُظهر قدرتها على بناء الوحدة الوطنية وخدمة المصلحة العامة، أي إلا بقدر ما تتطابق أهدافها وقيمها المحرّكة مع أهداف وقِيَم عقيدة القومية التاريخية، وتظهر كتعبير من تعبيراتها العديدة الممكنة. لكن الدولة الوطنية والقومية كما وصفناها هي الوحيدة التي تجعل من الوطنية أو القومية برنامجاً أساسياً قائماً بذاته، لا صفة لسياسة أخرى.

وإذا كان التقدم يعني إعادة توجيه نشاط الدولة وترتيب قيمها حسب المعايير

الجديدة التي يفرضها الاندراج في التاريخ الكوني، فإن تحقيق الوطنية يفترض إعادة تنظيم وتكوين المجتمع، من خلال برنامج خاص للخدمات الاجتماعية يساعد الأفراد والجماعات على الاستجابة بصورة أفضل لنداء دولة التقدم. وهذا البرنامج هو في أصل توجيه الدولة الحديثة نحو توسيع دائرة الطبقات الوسطى. والنتيجة هي أن الدولة أصبحت ترى أن محور نشاطها لم يعد يتركز في خدمة السلطان وحاشيته وجنوده، وهو التصور القديم السائد فيها وعنها، وإنما هو المجتمع نفسه.لقد أصبح تمتع الدولة بفكرة خاصة عن مسؤولية السلطة والتزامها بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، أي برعاية المجتمع والاهتمام به، أحد الشروط الضرورية لتحقيق مفهومها أو تصورها الحديث والمقبول عن نفسها. لكن طبيعة هذا النشاط هي التي تميز الدولة العربية الحديثة عن نموذجها الأصلي. فلا تعني خدمة المجتمع هنا بالضرورة تنمية القيم السياسية والأخلاقية، ولكن إعادة صهره في بوتقة واحدة أي قهره وقولبته وتنظيمه من الخارج كشرط لإعداده للمشاركة الفعّالة في عملية التحضير العامة والكونية.

أما **النمط الثالث** للدولة العربية التحديثية، فهو الذي أطلقنا عليه باللغة العربية اسم **دولة الانفتاح** . وهو اسم معبّر عن نمط خاص، أو إذا شئنا انتقالي، ينفي نفسه بنفسه، لليبرالية الجديدة التي تقوم هنا على فكرة أساسية هي إلغاء القيود على ميدانين أساسيين من ميادين النشاط. الميدان **الأول** هو العلاقة مع السوق الخارجية، وهي السياسة التي تتعارض مع مبدأ الحماية الذاتية التي كانت أحد شروط نجاح اقتصاد الخطة في المرحلة السابقة. والميدان **الثاني** تحرير الدولة من الالتزامات الاجتماعية والوطنية السابقة، سواء في ما يتعلق بالشعارات القومية والتضامنات العربية والإقليمية المشتركة، أو في ما يتعلق بمفهوم العدالة الاجتماعية والتضامن داخل القطر الواحد نفسه. وهو ما كانت تؤكد عليه الفكرة الاشتراكية. ويفترض التقدم في هذا النمط، بعد أن استعاد سحره ومعناه التاريخي الكلاسيكي الذي اتخذه في المرحلة السابقة، تحرير المجتمع من القيود. لكن الحرية لا تعني هنا حرية الأفراد والجماعات الفكرية والسياسية وبناء المواطن، أي الفرد كموطن للحرية وحامل لمبدأ المسؤولية والمشاركة الوطنية، ولكن تحرير علاقات التجارة والاقتصاد، أو بالأحرى رفع القيود القانونية والأخلاقية والاجتماعية عن مالكي رأس المال، المحليين والأجانب، في سبيل دفعهم إلى المشاركة في الاستثمار وتعظيم الفوائد الاقتصادية. وفيها تأخذ الحداثة صورة التخلي عن الخصوصيات والالتزامات والمبادىء الوطنية والاندماج

الوهمي في العالمية الكسموبوليتية. فالقيمة الرئيسة السائدة في هذا النمط من التقدم هي تحقيق الرفاه الشخصي المادي والمعنوي. وهذا لا يعني بالضرورة النجاح في ذلك، ولكنه يعيد بلورة برنامج الدولة السياسي على أساس توفير الشروط المثلى لخلق نمط من التنمية الاقتصادية الملائمة لذلك. فبعد الإخفاق في برنامج التنمية المعتمد على حماية الأسواق الداخلية وبناء إقتصاد وطني مستقل ومتمحور على الذات، زاد الاعتقاد بالنموذج المناقض، أي المعتمد على ربط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد العالمي والشركات المتعددة الجنسية والاستثمارات الخارجية. وهكذا أصبحت مفاهيم الوطنية والعدالة والانسانية التي ارتبطت بالفكرة التنموية السابقة تظهر عقبة أمام التقدم الاقتصادي. إن الانفتاح يعني هنا بالأساس إطلاق يد قوى السوق أكثر ما يمكن، ايماناً بأنها سوف تعيد بثّ حيوية جديدة في النشاطات الاقتصادية المتراجعة، وليس له علاقة بالحرية بالمعنى السياسي أو الأخلاقي أي حرية الضمير وقداسة الحرمات الشخصية. فلا يثير التدهور المتواصل للقوة الشرائية للفئات الشعبية وتهميش فئات متزايدة من السكان وإخراجهم من دائرة الفكرة الوطنية أيّ اعتراض جدي من منطلق هذا النموذج الجديد الذي يضع قِيَم الفعالية قبل الرحمة والانتاجية قبل الانسانية. بل إن هذا الانفتاح، بعكس ما تشير إليه الدعاية الخارجية، قد ترافق منذ البداية بتشديد قبضة الدولة على الحياة السياسية والاجتماعية، وتوسيع دائرة ممارستها للعنف، بالرغم من أن أشكال هذا العنف قد تبدّلت وجهته ، أي أن الفئات التي ينصب عليها قد تغيّرت. فهو يقوم اليوم أساساً على العزل والتهميش، أي هو عنف اقتصادي بالدرجة الأولى، ولا يتحوّل إلى عنف مادي، كما هو الحال في السنوات الأخيرة، إلا بقدر ما يثير هذا العنف الاقتصادي تمرد الفئات المهمّشة والمنبوذة. بل إن حفظ التوازن العام من منطلق هذا النموذج الجديد الذي لا يرحم يقود في العديد من الحالات إلى ما يشبه الحرب الأهلية التي تلعب فيها الدولة دور المنظمة الخاصة بالمجتمع الحر الجديد السائد، بينما ينمو الإرهاب في الأحياء الشعبية، سواء أكان موجّهاً ضد الدولة أو ضد المجتمع السائد، ويتحول إلى سياسة عامة.

إن دولة الانفتاح، بعكس الدولة الوطنية التي كانت تطمح إلى بناء مجتمع متضامن ومتحد وعادل أكثر، تعتقد أن نمو الاقتصاد وليس التضامن الاجتماعي هو محرك التقدم اليوم. وأن هذا النمو يحتاج إلى ضمان حرية واسعة لأصحاب المصالح والرساميل من كل دين ومذهب وجنسية، كما يحتاج إلى تقييد كامل لحركة القوى الاجتماعية التي تهدد

هذه المصالح والرساميل. والنتيجة هي وضع الدولة في خدمة أصحاب هذه المصالح، وإلغاء أي وسيلة للحفاظ على التوازن العام وتجنيب النظام الاجتماعي السقوط تحت سيطرة قانون الغابة الذي يبني التراكم على أكل القوي للضعيف، وليس من خلال بناء دينامية التنمية الذاتية وتعظيم الإنتاجي. والنتيجة تكوين طبقة من رجال المصالح أوالسماسرة الذين أطلق عليهم في بعض البلدان القطط السمان التي تنمو وتتكاثر في مناخ رأسمالية المضاربة، ومن خلال التلاعب على تباين السوق المحلية والسوق الخارجية. إن ضرب عناصر التوازن الاجتماعية والسياسية التي تضمنها حريات العمل والتنظيم في النموذج الليبرالي الكلاسيكي، وتسليم المجتمع مقيد اليدين والرجلين لقوى الرأسمالية المحلية لن يدفع فقط إلى تماهي الدولة مع أصحاب المصالح – كما أصبح ذلك واضحاً في الدول العربية، ووضع قوتها الضاربة في خدمتها، ومن ورائها في خدمة الرأسمال العالمي– ولكنه سوف يعمل، حتماً وبالضرورة، على نمو اقتصاد رأسمالي غير منتج على الإطلاق، كنت قد أطلقت عليه اسم **رأسمالية المضاربة**. ورأسمالية المضاربة، بعكس الرأسمالية الصحيحة التي تعتمد في تقدمها على توسيع دائرة انتاج القيمة وتعميق القاعدة التنظيمية والتقنية له، وبالتالي رفع المردودية، لا تعيش إلا على إعادة تجميع الثروات، بالطرق القانونية، وفي الأغلب غير القانونية، والتلاعب بالقيم المنتجة، وتوسيع دائرة العمل الطفيلي الضعيف التكوين وغير المدرب.

وتزداد دائرة هذا العمل الطفيلي بقدر ما تضيق قاعدة العمل المضارب والطبقة الاجتماعية التي يقوم عليها. وهذا هو الذي يفسِّر كيف يرتبط في نظام الانفتاح تنامي قطاع المضاربات الكبرى، ونمو الثروات الهائلة التي لا قيود حقيقية عليها، مع تنامي ما ينبغي أن نسميه في الواقع نظاماً اقتصادياً موازياً يحكمه عملياً القانون نفسه، أي غياب القانون، وهو اقتصاد الحرشفة والتجارة الصغيرة وعلاقات التبادل المجزّأ والمضاعف الذي يهدف إلى خلق آلية توزيع بسيط للثروة القليلة المتداولة في الأوساط الشعبية. وفي موازاة هذا الاقتصاد الكفافي والتوزيعي الفقير الشعبي ينمو في المقابل، وفي حاشية السلطة، نظام أو برنامج توزيع المنافع والخدمات. ويشكّل هذا البرنامج الوسيلة الرئيسية لتوسيع القاعدة الاجتماعية للحكم ورشوة النخبات الوطنية وشق الطبقات والتيارات المعارضة من خلال بناء هامش من الزبائنية يتيح جذب عناصر المعارضة النشطة وإدماجها في «المجتمع الحر». إن الهدف من هذا الاقتصاد السياسي هو تأمين التحالفات الطائفية أو الفئوية أو العائلية أو

الزبائنية التي تستطيع أن تعدل من ميزان القوى، وتسمح لدولة الانفتاح والمصالح الضيقة التي تكمن وراءها من مواجهة بحر الفقر الاجتماعي المتزايد الذي يحيط بها.

وإذا كانت الدولة الاصلاحية قد اكتسبت انسجامها الذاتي واتساق أفعالها ومشروعها من العقلانية المكتشفة مع تجديد الأجهزة التنظيمية، الإدارية والاقتصادية والعسكرية والأمنية، وإذا كانت الدولة القومية التي اعتمدت في إضفاء الاتساق على نشاطها وممارستها على التعبئة الحماسية الشعبية، وأنتجت في سياقها مشروعاً تاريخياً تبلور حول تطوير برنامج واسع لتعميم الخدمات الاجتماعية، فإن الدولة الانفتاحية التي سوف تولد من تراجع هذا المشروع سوف تقوم على إخفاء تحالف المصالح الطفيلية والأجنبية بالتركيز الشديد على الأخلاقية القانونية والديمقراطية والعلمانية والحقوقية كتجسيد لمفهوم التقدم التاريخي. وفي جميع الحالات لم تتغير بنية السلطة الأساسية، ولكن بينما كان احتكار السلطة يبرّر نفسه في الدولة الاصلاحية باسم النظام، وفي الدولة القومية باسم الشعب العامل، فهو يبرّر نفسه اليوم باسم المدنية والاندماج في الحضارة العالمية.

هذا هو السياق العام لولادة الدولة التحديثية العربية وتبدل أنماطها التاريخية بدءاً بالدولة الاصلاحية التي انتهت إلى الاستبداد المطلق في عهد السلطان عبد الحميد، مروراً بالدولة القومية، ثم الدولة الوطنية قبل السقوط والانحلال في الدولة الانفتاحية التي لا تزال تحفر مجراها بالعنف، وفي مناخ الحرب الأهلية، وتتماهى مع الدولة القطرية التكنوقراطية في أكثر الأقطار العربية. ويذكّرنا نموّ القيم والمطالب الديمقراطية اليوم في وجه السلطة بما كان إخفاق الدولة الاصلاحية قد ولّده، في أواخر القرن التاسع عشر، من معارضة دستورية بلغت ذروتها مع فرض الدستور وإعلانه عام ١٨٧٦. وهو أول دستور عرفته البلاد العثمانية(٢٣).

والخلاصة، إن دراسة الترابط بين عناصر البنية الأساسية من جهة، والقوى

---

(٢٣) بدعم من الحركة الاصلاحية، نجح الوزير الأول مدحت باشا في قلب السلطان عبد العزيز (١٨٦١ – ١٨٧٦). وبعد انقضاء العهد القصير الانتقالي للسلطان مراد الخامس، قبل السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ – ١٩٠٩) أن يعلن الدستور في كانون الأول / ديسمبر ١٨٧٦ . ولكن لم يعش هذا الدستور الذي ضمن حق الانتخابات النيابية إلا سنة واحدة. فقد علقه السلطان لمدة ثلاثين سنة بعدها، في الوقت الذي كان تحديث الدولة لا يكف عن تقديم الوسائل القانونية والعملية الضرورية كي يتمكن السلطان عبد الحميد من ممارسة استبداده المتزايد.

الاجتماعية من جهة ثانية هي التي تحدد هامش النمو السياسي، أي طبيعة السلطة في أنماط الدولة العربية التحديثية. فكما أن عقيدة التقدم تتجاوز كهدف تاريخي لعمل الدولة العقائد السياسية الحديثة كافة، وتجمع في ما بينها، ليبرالية كانت أو اشتراكية، في مواجهة العقائد «المحافظة» أو الدينية، فإن «القومية» كمحور لبرنامج تحديثي يتخذ من توحيد الطبقة البيروقراطية وتأمين تضامنها وتقدمها محوراً له، تتجاوز الطبقات الاجتماعية والنظم المرتبطة بها. فهي ليست مرتبطة بالضرورة بتبني اقتصاد السوق أو اقتصاد الخطة الحكومية. وهذا يفسّر أنه مهما اختلف برنامج الدولة العربية التحديثية، إصلاحياً كان أم وطنياً أم انفتاحياً، ومهما كان النظام الاقتصادي المتّبع في هذه المرحلة أو تلك، فإن النتيجة تبقى واحدة بالنسبة الى مسألة الحريات وتوزيع السلطة. فلا تعني الليبرالية الاقتصادية تعميم الحريات الفردية بقدر ما تعني مسايرة الدولة، بشكل واضح، مصالح الطبقات المتنفذة والقوى الخارجية المرتبطة بها، أي تراجعاً عن برنامج الحد الأدنى من حفظ التوازنات الوطنية. وبالمثل لا يعني التوجه الحكومي الذي ساد في حقبة سابقة وضع العدالة الاجتماعية في مقدمة الغايات السياسية بقدر ما يعني الالتزام بتسريع وتيرة حركة التقدم، بمعنى صهر المجتمع كله في بوتقة واحدة ومشتركة من القيم «الحديثة» أو الوطنية. ففي الحالتين يتوقف البرنامج السياسي عندما يتعلق الأمر بالحريات الفردية أو الجمعية. إن الفرق يتعلق بموضوع التوازن بين المصالح، أو بالأحرى بتوزيع المنافع المرتبطة بالدولة باعتبارها دولة التنمية والتحويل والخدمة الاجتماعية، أكثر ممّا هو مرتبط بالاختلاف في النظر إلى طبيعة الدولة وأهدافها ووظيفتها. ولا يتحقق النزاع بين القوى السياسية إلا حول الصيغ المختلفة لهذا التوزيع، وهي التصورات التي ترتبط لا محالة بنوعية القوى الاجتماعية والتآلفات والمصالح الخاصة أو المتعددة التي تلتف حول الدولة وتمسك بالسلطة.

والمقصود أن الدولة التحديثية لا تسمح هنا بنشوء الليبرالية بالمعنى الكلاسيكي السياسي بالرغم من أنها لا تمنع من نشوء الأنظمة اليمينية واليسارية. ففي الأصل لا تشتق الليبرالية بصورة تلقائية من حيازة الدولة طابعاً وطنياً مقارنةً مع الدولة الامبراطورية أو الدينية، ولكنها تنبثق من المجتمع الذي يبلورها في صراعه الطويل من أجل تدجين الدولة، واحتواء تناقضاتها الذاتية، والسيطرة عليها، وبلورة منطق متسق يحكم ممارستها العامة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن الليبرالية لم تولد في الواقع إلا كإفراز اجتماعي، أو بالأحرى كمصل اجتماعي لمعالجة تفاقم السلطة المطلقة التي قاد إليها، ولا بد أن يقود إليها

التحديث في كل مكان. لكن هذه الليبرالية ليست عنصراً لا ينفصل عن هذه الدولة. إن أسلوب اشتغال هذه البنية الجديدة التي نسميها الدولة التحديثية من الناحية التقنية والمعيارية يتوقف إذن على طبيعة الحركة الاجتماعية نفسها، على الأفكار والتوازنات المنبعثة من هذا المجال الواسع والغني الذي نطلق عليه اسم المجتمع المدني، من تفاهمه ومن تناقضاته أيضا. وهو يتوقف على قوة المبدأ السياسي والأخلاقي الذي يوجّه هذا المجتمع المدني، وقوة الروح التي تبث فيه الحياة وتسكنه، أعني أنه ينبثق من نوعية الدينامية الاجتماعية ذاتها. فالبرنامج السياسي الذي يمكن أن ينجم عن هذه البنية الحديثة التي هي الدولة لا ينفصل أبداً عن طبيعة ومحتوى القوى والحركات الاجتماعية التي تحتلها وتستخدمها وتلهمها بالأفكار والقيم المحركة.

والنتيجة، أن الدولة التي نناقش وجودها ونحللها في الوطن العربي المعاصر، ليست دولة تقليدية بأي معيار، ولا علاقة لها بالدولة التقليدية السلطانية، لا في مستوى بنيتها الأساسية ولا حتى في مستوى بنيتها السياسية الاجتماعية، بالرغم من أنها لا تتطابق أيضا مع فكرة الدولة الليبرالية أو القومية الكلاسيكية. وعلى مستوى البرنامج السياسي لا يتطابق برنامج الإصلاح ولا برنامج التنمية القومية ولا التنمية الاقتصادية مع مشاغل الدولة التقليدية القديمة. أما ما يظهر على هذه الدولة من سلوكات تذكّر بالسلطنة القديمة فليس مصدره بنية هذه الدولة بقدر ما هو التعبير عن انحطاط نظمها السياسية الاصلاحية والقومية والانفتاحية. إن الدولة العربية الراهنة هي أولا وقبل كل شيء دولة تحديثية، دولة الحداثة، بما هي تقنية للدولة وغاية لها. وإذا كانت قد أخفقت في إنشاء هذه الحداثة وتحقيقها فليس ذلك بسبب ما بقيت تتميز به من عناصر وقِيَم ونزوعات تقليدية، دينية أو سلطانية، ولكن بالعكس لأنها بقدر ما كانت ثمرة للحداثة المزيّفة والمفسدة، منذ بدايتها، ما كان من الممكن لها إلا أن تقود إلى الحداثة المجهضة. وما تعيشه المجتمعات العربية اليوم، ويشكّل موضوع نقاشنا وتفكرنا وتنازعنا معاً، لا يرتبط من قريب أو بعيد بنموذج نظام السلطنة والعقيدة الدينية التقليدية، ولكنه يتعلق مباشرة وبشكل مطلق، بهذه الحداثة التي أصبحت تشكّل حقيقتنا الاجتماعية والتاريخية.

وبصرف النظر عن طبيعة السلطة والبرامج السياسية التي سوف تعرفها الدولة العربية في العصر الحديث، فإن نموذجاً جديداً للدولة قد نشأ من التقاء **العناصر الثلاثة** التي مرّ ذكرها: أعني **التنظيم العقلاني الحديث للدولة** كجهازٍ وإعداد وتدريب بيروقراطي،

مدني وعسكري، **وعنصر عقيدة التقدم** كَمُلْهِم لقِيَم وغايات عمل الدولة، **وعنصر الوجود الاجتماعي والشعبي** كفاعل أو مصدر للقوى السياسية وكمرجع لكل سلطة وسياسة في الوقت نفسه.

وقد أدى التقاء الأداة الجديدة، أي الدولة التنظيمية، بما تمثّله من قدرة على الفعل ومن فعالية تاريخية، مع فكرة التقدم التي قدّمت لهذه الفعالية رؤية توجيهية واضحة، وأهدافاً مقبولة ومشروعة، ثم مع فكرة المجتمع كقوة محرّكة لهذه الأداة ومتمثّلة للأخلاقية التقدمية، إلى خلق تاريخية جديدة في المجتمعات العربية. إنها تاريخية السعي المتواصل والبحث الدائب عن التحول والتغيير. وهي التاريخية التي ستتجدد بعد الاستقلال وتبلغ ذروتها في مفاهيم الثورة والتحويل الجذري والسريع للأوضاع العربية. وفي هذه الثورة سوف تصطدم استراتيجيتان رئيستان: استراتيجية الدولة القومية العربية وتلك التي ارتبطت بالدولة القطرية الوطنية.

الفصل الرابع

عصر التغيير:
أو في أصل القطيعة بين المجتمع والدولة

أولاً : الثورة القومية

كان التجسيد **الأول** لفكرة الدولة التحديثية في الوطن العربي تجسيداً أداتياً أو تقنياً بسيطاً فاقداً القيم والأخلاقية السياسية الحديثتين. وقد تكوّن النظام الذي قام بتسييرها من التفاهم المؤقت الذي وجد تنظيره في عقيدة الإصلاحيين الإسلاميين[1]، بين المصالح المتنافرة التي شملت الشرائح العقارية والتجارية و / أو الكمبرادورية، وممثلي الطبقات الوسطى الجديدة المكوّنة من أصحاب المهن الحرة، من المحامين والأطباء والصحفيين والقضاة والمدرسين، تحت هيمنة البيروقراطية العسكرية والإدارية الحاكمة. أما الشكل **الثاني** الذي تجسّدت فيه هذه الدولة فقد كان قومياً ثورياً جعل من الانصهار والتوحيد الشامل هدفه الأسمى. وقد ولد النظام الذي حملها على عاتقه من تطور القوى الاجتماعية نفسها التي أنجبتها الدولة الإصلاحية، التي تتكون أساساً من «جماهير» معلمي المدارس الابتدائية، والطلبة والمدرسين والفلاحين المتمدنين حديثاً، والعمّال المأجورين أو العاطلين عن العمل، والضباط والجنود الذين تضاعف عددهم بنسب كبيرة وسريعة منذ الاستقلال. أي، باختصار، من كتلة كبيرة من المحرومين وأشباه المحرومين في المدينة والريف، الذين

---

(١) حول العلائق بين الاصلاحية الاسلامية والدولة الوطنية، انظر : علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت : دار التنوير، ١٩٨٥).

فقدوا وضعهم الاجتماعي المستقر، ودخلوا في دّوامة البحث عن وضع جديد يتناسب مع طموحاتهم غير المحددة تماما، بعد مرور عابر أو مستمر في مؤسسات الدولة وأجهزتها.

لكن هذا النمو السريع والكبير في حجم الطبقات الوسطى أو المحدثة الجديدة، الذي غيّر من التركيب الاجتماعي وقلب التوازن السياسي معاً، لم يكن هو السبب الوحيد الذي دفع إلى انهيار النموذج الإصلاحي الذي لم يعرف من الحداثة السياسية إلا التنظيم الفوقي للمجتمع. فالواقع أن الدولة الإصلاحية كانت تعاني، هي نفسها، تناقضاً ذاتياً جوهرياً ناجماً عن التناقض بين أهدافها السياسية والتاريخية التقليدية وبرنامجها الاجتماعي المتمحور حول إدخال التقنيات والنظم الحديثة في حياة النخبات الاجتماعية، وبالتالي زيادة المنافع الناجمة عنها، وتفاقم الصراع بين أطراف النخبة المحلية: البيرقراطية والوجاهية والعسكرية والإقطاعية، على اقتسامها. ولم يكن من المستحيل على هذه الدولة، بل خارج اهتمامها، تجسيد قيم الحرية والعدالة والمساواة فحسب، ولكن أيضا بناء العاطفة الوطنية العميقة التي كانت تحتاج إليها من أجل تثبيت قواعدها في مواجهة العصبيات الجزئية القوية، الجهوية أوالطائفية، أو في مواجهة تحدي الدول الاستعمارية ذاتها. وبعد أن انهارت أمام الهجوم الاستعماري المباشر وغير المباشر، أصبحت رهن الوصاية الأجنبية وتحت رحمتها، وفقدت جزءاً كبيراً من قوة اتساقها وفاعلية منطقها البيروقراطي نفسه. والواقع أن الدولة التي رعتها القوى الاستعمارية في الأقطار المحتلة لم تكن إلا الاستمرار الطبيعي لهذه الدولة الاصلاحية التنظيمية والإدارية. ولم يكن للطابع التعددي الذي تميزت به أية قيمة أو مضمون سياسي أو أخلاقي. وهو بعيد كل البعد عن أن يجسّد قيم الدولة الليبرالية، كما تميل بعض التحليلات إلى التأكيد اليوم. وسوف يجرّ انهيار هذه الدولة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انهيار النظام الاستعماري برمّته، برغم العنف والمقاومات التي سوف تستمر وقتاً طويلاً، قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة. ومن هذا الانهيار سوف يبزغ الاستقلال العربي في الأقطار المختلفة، وعلى مسافات مختلفة.

ومنذ الأيام الأولى، كان على الدولة الاستقلالية التي ورثت العهد السابق أن تواجه مشاكل صعبة، وفي مقدمها اختلال التوازن العام الذي نجم عن زوال النظام الاستعماري وولادة سلطة محلية ضعيفة وغير مجرّبة. كما كان على السلطة الجديدة أيضا أن تجد الوسيلة القادرة على تحقيق التسوية المستحيلة بين إرادة العواصم الاستعمارية الغربية الطامحة إلى الاحتفاظ بالسيطرة التقليدية على مقدرات البلاد المستقلة ومدّ نفوذها فيها، بالوسائل الاقتصادية أو السياسية، من جهة، والإرادة الشعبية الجديدة التي شحنتها الآمال

العريضة في التحرر والانعتاق والعدالة، وضخّمها الانفتاح الجديد للجمهور الواسع على السيادة من جهة ثانية. ولأنها أخفقت في هذا وذاك، ولم تستطع أن تحقق أي تعديل فعّال في الهياكل الحقيقية للسلطة الموروثة عن الحقبة الاستعمارية، لم تلبث هذه الدولة الاستقلالية حتى ظهرت في عيون الشعوب المقهورة وكأنها عملية تسليم واستلام للسلطة، حصلت لصالح النخبة وحدها، أو بمعنى أدق، لصالح الفئات الاجتماعية التي كانت تتمتع بالحظوة في عهد الاحتلال.

لقد أدّى إخفاق الدولة الموروثة من العهد الاستعماري ، في ايجاد حلّ للمشاكل العقائدية والسياسية والاجتماعية المتعلقة ببناء الأمة، وإعطاء الشعوب المنضوية تحت لوائها وعياً جماعياً فاعلاً وهدفاً مشتركاً قابلاً للتحقيق، وبثّ الشعور بالأمن والثقة بالمستقبل بين صفوفها - أقول : أدّى إلى إضعاف موقفها بشدة وتدهور مصداقيتها.

والواقع أنه لم يكن في مقدور هذه الدولة التي تفتقر الى الحد الأدنى من الامكانات المادية، لكن بشكل أكبر للسيادة الفعلية، أن تتحكم بتناقضاتها الذاتية، وبالأحرى أن تنجح في التغلب على تناقضات المجتمع وتمزقاته والسيطرة عليها. لقد عملت، بالعكس من ذلك، على مضاعفة هذه التناقضات وإضافة مشاكل جديدة لم تكن موجودة من قبل وذلك في مجتمع زاد من هشاشته وحساسيته الانتقال السريع والتحول المطرد غير المنظم.

ومن هنا كانت الدولة التي ولدت من عملية نزع الاستعمار تتحول شيئاً فشيئاً إلى نوع من المرآة العاكسة والمضخّمة لكل ما تحتوي عليه المجتمعات المحررة أو نصف المحررة من توترات عنيفة وتشوّهات بنيوية. وكانت تعمل في الوقت نفسه على تطويرها وتعميقها وتطلق، كما لم يحصل من قبل، التنافس والصراع العنيف على السلطة، داخل الدولة نفسها، ثم على صعيد العلاقة بين الدول المتعددة التي لن تتأخر حتى تجد نفسها وقد تحولت إلى أدوات في يد الاستراتيجية الكبرى للقوى العظمى الساعية إلى تقاسم مناطق النفوذ في المنطقة والعالم.

وفي وسط هذا المجتمع المهزوم والمكسور، المفتقر الى أي تنظيم حقيقي، والذي أضاع مركز توازنه وقدرته على التوجه التاريخي، سوف ينمو ويتوسع طعم الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل أن يتبلور، في الوقت المناسب، في شكل دولة مستقلة عام ١٩٤٨, لقد كان هذا الاستيطان مداناً إذن منذ نشأته بأن يحتل الموقع الذي كان يحتله الاستعمار السابق، وأن يكمل مهمته، ويمدد في الوقت نفسه من عمر المرحلة والحقبة

الاستعمارية التقليدية في المشرق العربي. وما كان من الممكن لسياسة الدولة الاسرائيلية القائمة على زعزعة استقرار الدول والحكومات العربية إلا أن تعمّق من الاختلالات البنيوية التي كانت تعانيها النظم الاستقلالية التعددية، وأن تعمل على إبراز عجزها عند الرأي العام، وتسرّع بالتالي في سقوطها.

لقد كان من الصعب على السلطة الاستقلالية التي ولدت سلطة عاجزة وهرمة، ببساطة بُناها وضيق هامش المبادرة لديها، وافتقارها السيطرة على محيطها، في الوقت الذي كان عليها أن تتحمل صعود المطالب الاجتماعية العنيفة وضغطها المتزايد، الرد الفعال على تحدي الاستيطان الاسرائيلي الذي كان الغرب المنتصر يقف وراءه بكل قوته. ولم يكن أمامها كي تواجه الرأي العام الهائج إلا أن تضاعف من لجوئها الى القمع الداخلي والبحث عن الدعم لدى الدول الأجنبية. وهكذا كانت تحكم على نفسها بالدخول المتزايد في العزلة والانقطاع عن الأمة. والحقيقة أن القوى المناهضة، الناشئة في أوساط اجتماعية فقيرة نسبياً، لم تستفد من شيء بقدر ما استفادت من هذه القطيعة للاستيلاء على السلطة. وسوف تستغلها في ما بعد بشكل أكبر، مستندة إلى العقائد الوطنية والقومية الجديدة الصاعدة، حتى تعطي شرعية للاجراءات الجذرية التي ستسنها.

وقد اتخذت هذه العقائد التي ستحظى أكثر فأكثر بالشعبية من التأكيد على التضامن داخل القطر الواحد وعلى صعيد الأقطار العربية جميعا محوراً لتعبئة الطاقات الضرورية لتحقيق ما سوف يظل يمثل المهمة الوطنية والقومية الأولى، أي مواجهة السيطرة الأجنبية أو الحد من الضغوطات الخارجية. ومثلما سيصبح التركيز على وحدة الأمة العربية، في المغرب والمشرق أحد الشعارات الرئيسة للحركات الوطنية جميعا، وهي الفكرة التي كانت قد استبعدت تماما من ساحة النظر في فترة ما بين الحربين العالميتين، سوف يرتبط التوجه المعادي للأجنبي والقوى المحافظة المحلية المرتبطة به برفض السياسات الليبرالية التقليدية والدعوة إلى تبني سياسات تستلهم مبادىء التأميم وسيطرة الدولة على الموارد وعناصر التقدم، وهو ما كان يسمى السياسة الاشتراكية. وجميع هذه العناصر كانت تجعل من العقيدة الاجتماعية السائدة عقيدة ثورية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وتعني الثورية هنا تبني الحركة الوطنية، وفي ما بعد السلطة الوطنية، استراتيجيات تدعو الى قلب التوازنات الاجتماعية الراكدة بشكل متعمد وإرادي، وإلى تسريع وتيرة الحركة التاريخية، كما تعني المراهنة على دور الفئة المنظّمة، التي سوف تتخذ اسم الطليعة الثورية، في تربية الشعب والمجتمع. وإذا كان نموذج التحديث المستمد من هذه المفاهيم «التقدمية» في بناء

الدولة الوطنية قد ارتبط في العقود الثلاثة الماضية بالقومية العربية، فذلك لأن الفكرة العربية كانت في الحقيقة، من وراء الوطنيات المحلية، العنصر الأقوى في الهيكلة الروحية والنفسية والفكرية لهذا المجموع الكبير الذي خرج من حقبة الاستعمار مفتتاً وضائعاً، وفي توجيهه سياسياً ومهره بهوية تاريخية ذات معنى، وأعني به المجموع العربي. وقد استمد مشروع بناء الدولة الوطنية من هذه الفكرة العربية قوته المعنوية والسياسية أكثر مما استمدها من أي فكرة قطرية أخرى.

ولكن الدفعة الكبيرة التي أعطت للقومية العربية هيمنتها في حقبة ما بعد الاستقلال هي تبنيها من قبل بعض الوطنيات المحلية مباشرة كعقيدة وطنية، أو كبديل للوطنية المحلية في تعبئة القوى الاجتماعية والشعبية. وهو ما حصل في مصر بعد ثورة ١٩٥٢، ومن قبل في سوريا والعراق وفلسطين والأردن، وجزئياً في لبنان واليمن. ففي مجمل المشرق العربي الآسيوي جرت المعارك الوطنية جميعا، بصرف النظر عن التحديدات السياسية والحدود الجغرافية، تحت راية الهوية العربية وباسمها، لا باسم أي هوية وطنية محدودة. لكن الفكرة العربية التي ستعود إلى الظهور بعد الاستقلال،وكما سوف تتجسد في نموذجها الأصفى عبر الحركة الناصرية والبعثية[٢]، لن تتمحور، كما في مرحلتها السابقة، على مشكلة الهوية، ولكنها سوف تطمح إلى أن تكون قبل كل شيء دليل عملٍ سياسي واستراتيجي، أي مشروعاً تغييرياً يهدف إلى تعديل الحدود الجيوسياسية، وقلب البُنى الأساسية، وتبديل

---

(٢) لا يكمن الاختلاف بين الناصرية والبعث في اعتقادي في نوعية البرنامج أو في مبادئ القومية المعلنة وإنما في الموقف والممارسة. فقد اضطر نظام البعث، بقدر افتقاره للقاعدة الشعبية العريضة والاجتماعية المستقرة واعتماده على نخبة مثقفة محشورة وهشة ومعزولة، إلى تطوير ثقافة سياسية وتقاليد ذات طابع تمردي واحتجاجي رومانسي. وكان هذا التمرد البعثي موجهاً منذ البداية ضد المجتمع الذي كانت عقيدة البعثيين تصوره لنفسها على أنه التجسيد التاريخي والمادي للانحطاط الحضاري والاجتماعي، أكثر مما كان موجهاً ضد أسباب التأخر والانحطاط نفسها. هذا هو جوهر الانحراف الذي يفسر السمة النخبوية، المتطرفة والمناهضة للشعب التي طبعت الأنظمة البعثية. وهذا هو الذي يفسر كذلك كيف أن مثل هذه المواقف والتقاليد المناهضة للشعب تستعيد في السنوات القليلة الماضية قوتها في كل الأقطار تقريباً، حتى التي لم تعرف البعث وثقافته، مع تفاقم عزلة النخبات السائدة وتهافت أوضاعها وشعورها بالخطر. والحقيقة إن الروحية التي توجهها تستمد قيمها من تمردية ألبير كامو و«غربيه» بشكلٍ خاص اكثر مما تستلهم ثورية ماركس. وهذه التمردية هي التي مارست الأثر الأكبر على مثقفي الخمسينيات في الشرق الأدنى. كنموذج على ذلك كتابات مطاع صفدي، انظر خاصة: مطاع صفدي، **الثوري والعربي الثوري : دراسة فكرية قومية لنماذج الثوريين الغربيين والعرب** (بيروت : ١٩٦٦).

إن عقيدة التمرد على المجتمع تختلف كلياً عن عقيدة تحقيق الثورة الاجتماعية من حيث المضمون والشكل والوسائل معاً. وهذه العقيدة التمردية هي التي لا تزال كامنة في نظري في جوهر الأنماط العقائدية النخبوية القائمة، الحداثية المتطرفة والتغريبية. إنها في الأساس ثورة النخبة على المجتمع وليس ثورة المجتمع على النظام النخبوي الاقطاعي أو الارستقراطي. إن هدفها البعيد هو بناء الاقطاعية الجديدة لا تحقيق المواطنة المتساوية.

التنظيمات والقيم الاجتماعية في اتجاه مختلف. ولم تكن بلورة مثل هذا المشروع ممكنة في الواقع إلا لأن مشكلة الهوية كانت قد حُسمت إلى حد كبير، مع انتصار الفكرة العربية نفسها كمرجعية رئيسية، منذ الستينيات، في معظم الأقطار.

إن جوهر هذه الحقبة الجديدة من عمر الفكرة العربية هو السياسة والسلطة. ذلك أن التحدي الحقيقي لم يعد تحديد نسب السكان العرب ودرجة قرابتهم، وإنما صوغ الإطار السياسي والقانوني الذي سينظّم بناء مستقبلهم في مواجهة التكتلات العالمية الأخرى، والصناعية منها بشكل خاص.

وبالرغم مما يبدو على هذا الوصف من مفارقة، فإن القومية العربية[٣] - بوصفها حركة تاريخية انصهرت فيها، من أجل مشروع واحد، وفي الوقت نفسه، جهود العديد من النخبات، مع الاعتقاد العميق بأن العرب ينتمون إلى أمة واحدة، ولا بد لهم من أن يكونوا دولة واحدة أو متحدة، لا فرق - قد نمت وتطورت بفضل الدولة القطرية الحديثة وضدها معاً. فبسبب ما أنجزته هذه الدولة من تحسين في سبل التعليم والاتصالات، سواء بين الأقطار والمناطق العربية، أو تجاه العالم الخارجي، ساعدت العرب على ان يكتشفوا إرثهم الحضاري المشترك، الثقافي والانساني، وأن يدركوا تشابههم وتماثل أوضاعهم والتحديات التي يتعرضون لها. ولعل توحيد صورتهم في أعين الرأي العام الدولي، والغربي بصورة خاصة، ومعاملتهم جميعاً بطريقة واحدة، سلبية، قد ساهمت كذلك، ولا تزال، في توحيد رؤيتهم أنفسهم. لكن طفور الفكرة العربية إلى مستوى الحركة الوطنية السائدة في الخمسينيات والستينيات، وتحولها إلى عقيدة النظم الأساسية في الوطن العربي يظل ثمرة الارتباط الذي حصل منذ نهاية القرن الماضي، والذي ظل يترسخ في الوعي العربي بين قِيَم العروبة كانتماء جماعي وثقافي تاريخي، وبين قيم التغيير والثورة على الأوضاع القائمة الاجتماعية والاستراتيجية. وهذا الارتباط هو الذي لايزال يغذي الأمل الثابت والعفوي تقريبا في الاتحاد العربي يوماً ما[٤]. لقد ارتبط مشروع الاندماج العربي

---

(٣) انظر على سبيل المثال : السيد يسين، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي : دراسة استطلاعية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(٤) يستغرب العروي - بحق - هذه المفارقة عندما يكتب «تجهز الدولة الاقليمية البلاد، تعلم، تشغل، تنظم - هذا هو مجال اجتماعيات الدولة - إلا أن كل هذه الانجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشئ اجماعاً حولها، خاصة إذا كانت دعايتها تعيد باستمرار إلى الذاكرة أنها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى. وأين الدولة العربية التي تتولى جهازا العزلة والانفصال ؟» انظر : عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦٩ .

نهائياً بقضية التغيير الجذري للأوضاع العربية الأمنية والاقتصادية والثقافية، ولم يعد تساؤلاً حول انتماءات تاريخية أو ماهوية.

فإذا كان المغاربي **محمد مساعدي** (الكاتب العام الأسبق للاتحاد العام للعمال التونسيين)، (١٩٤٨–١٩٥٣)، ثم وزير الدولة في تونس، قد اكتشف في القومية العربية، هذه الإرادة المتجددة في الاندماج والوحدة، والمقصود «هذه الطاقة أو الغريزة التي تحرك الشعوب بالعمق والتي تربط بين الفرد والجماعة»[٥]، فإن **ميشيل عفلق** في المشرق، سوف يجعل منها وعاء الفكر الثوري والانقلابي. وأول عنصر في هذه الانقلابية كما يؤكد في كتابه **معركة المصير الواحد** هو النظر إلى المسألة العربية في شموليتها، أي في كل ما تتضمنه من أبعاد تخص العلاقة بين الأقطار العربية، أو تتعلق بالبرنامج الاجتماعي المطبّق في كل قطر. فالذين يركّزون على مسألة الوحدة من دون الحديث عن الثورة الاجتماعية التي ترتبط بها، يهددون بتفتيت القضية الكلية. إن القضية العربية تعني الكثير من الأمور في الوقت نفسه، ولن تجد حلّها إلا في حصول «انقلاب عربي» بالمعنى العميق للكلمة، انقلاب لا يقتصر على السياسة، وإنما يمسّ الفكر والروح والشروط الاجتماعية والاقتصادية معا. وينطوي هذا التركيز على شمولية الانقلاب المطلوب، مقارنة بتركيز الأحزاب الشيوعية التي كانت تثير القضية الاجتماعية منفصلة عن القضية الوحدوية أو الثقافية، على ما سوف تنشحن به فكرة القومية العربية من روح مناهضة النظام القائم، وتفسّر قوة الجاذبية التي سوف تمارسها في الأوساط الهامشية والشعبية في مرحلة الصعود. إن المشكلة الاقتصادية مشكلة خطيرة، كما يقول عفلق، لكنها ليست المشكلة الرئيسية، وإنما هي التي تمنع من رؤية القضية الرئيسية. وليست هذه القضية الرئيسية في الواقع إلا تثوير الروح الوطنية نفسها وتربيتها وتعبئتها من أجل تحقيق الانقلاب التاريخي المنشود. وبالفعل سوف تعمل القومية العربية كخميرة أساسية للوطنية في كل الأقطار العربية.

وإذا أردنا تحديد المهام الأساسية التي يتشكل منها الانقلاب التاريخي الذي تقوده، أو ينتظر أن تقوده القومية العربية، وجدنا في مقدمتها مقاومة الأمبريالية، كما يقول عفلق، والنضال في الوقت نفسه ضد القوى الرجعية المحلية، قوى الفساد والجمود. أي ضد الظلم السياسي والاجتماعي والاستغلال والجهل والفقر الثقافي والتعصب وعدم التسامح[٦].

---

(٥) محمد مساعدي، «حماية المثقف والقومية العربية»، الآداب، العدد ١ (١٩٥٨)، ص ٢٦ – ٢٨ .

(٦) ميشيل عفلق، **معركة المصير الواحد** (بيروت : [دار الآداب]، ١٩٥٩)، ص ٣٤ – ٣٩ .

وهكذا كانت القومية العربية تتحول شيئاً فشيئاً إلى عقيدة كفاح من أجل تغيير السلطة وبناء سلطة جديدة، أي إلى قوة سياسية بعد أن كانت قوة فكرية. وفي سبيل هذه السلطة، وكجزء من تطوير الأدوات اللازمة لها سوف تتبنى عمّا قريب برنامج الاشتراكية، لا بسبب ما كان يرمز إليه هذا البرنامج في تلك الحقبة من تعلّق بالمصالح الشعبية، ولكن بشكل رئيسي لما كان يجسّده من تمايز في الرؤية الاجتماعية والتاريخية مقارنةً ببرنامج السلطة التقليدية شبه الليبرالية القائمة. بالتأكيد تبقى الوحدة العربية هي الشعار الأول والهدف الأعلى للقومية العربية، لكن هذه الوحدة تظل في نظر القوميين الاشتراكيين العرب نظرية مجردة لا روح فيها، بل خدعة مفسدة، إذا لم توضع في سياقها الصحيح، أي الشعبي. ثم إنه ليس هناك من قوى يمكن الاعتماد عليها من أجل تحقيق هدف الوحدة غير الشعب. ولذلك فإن الاشتراكية هي التجسيد الذي لا غنى عنه لهدف الوحدة. إن الاشتراكية، كما يقول عفلق، هي الجسد والوحدة العربية هي الروح، ولا حياة لاحداهما من دون الأخرى[٧].

وإذا كان تثوير الفكرة العربية قد ساعدها على أن تستقطب القوى الاجتماعية الضرورية لتحويلها من فكرة وقيمة إلى حركة سياسية، ومعظم هذه القوى كانت مكوّنة من نخبات الطبقات الوسطى الجديدة المهمّشة والمستاءة، فإن إطلالتها على الشعب والجماهير العريضة لم تكن لتتحقق من دون مصالحة الفكرة القومية نفسها مع الدين. ولا ينطبق هذا التوجّه على الحركة العربية وحدها. فالنزعات القومية القطرية التي كانت ميّالة إلى تبني فكرة علمانية مبالغ فيها أحيانا، أدركت بسرعة أنها لن تستطيع ترسيخ أقدامها وتقديم العون المنتظر منها للدولة القطرية إذا تخلت عن توظيف الإرث الشعوري والرمزي الاسلامي، واعتمدت كما حصل بالنسبة الى النزعتين الفرعونية والقومية السورية على المخيلة التاريخية الفارغة، لعالم ماقبل تاريخ العروبة والاسلام.

لقد أدرك فلاسفة القومية العربية، منذ البداية، الأهمية الاستراتيجية لربط الاسلام بالعروبة، أو التأكيد على تطابق أهدافهما، ليس فقط من أجل ضمان تحوّل الفكرة العربية إلى حركة سياسية، ومركز معارضة شاملة، ولكن أيضا في مواجهة التيارات المغالية التي كانت لا تزال مشدودة إلى روح التمرد النخبوي، ولم تدرك بعد المنحى الجديد الذي

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٥١ .

اتخذه الصراع الاجتماعي والسياسي. وهكذا سوف يصبح عنوان كتاب منح الصلح **الاسلام وحركة التحرر العربي** موضوعا شائعا في الأدبيات القومية العربية المعاصرة(٨). إن التاريخ قد ميّز حركة القومية العربية منذ البداية عن الجماعة الدينية، كما يقول الصلح، عندما جعل مولدها مرتبطاً بالصراع ضد دولة إسلامية أخرى، هي الدولة التركية. وقد حسم هذا الوضع النقاش في العلاقة بين القومية والدين. بيد أن بعض المثقفين العرب التقدميين يرفضون الاعتراف بهذا، ليس من أجل منع الرجعية من استخدام الدين، ولكن في سبيل إثارة التعارض بين الاسلام والعروبة. إن ما يخشونه، هو التفاعل بينهما، وما يمكن أن يجلبه اتحادهما من قفزة ثورية في حركة التحرر العربي. إنهم يريدون تقديم الاسلام هدية للرجعية والاحتفاظ بالعروبة لأنفسهم، وفي ما وراء ذلك وضع الاسلام خارج الثورة(٩).

في الواقع، بالرغم من الدور الذي لعبته العقائدية الاسلامية في تغذية حركة المعارضة، أو مقاومة الاحتلال الاجنبي في المشرق والمغرب، وبالرغم من الموقع الذي احتفظ به مثقفو جيل النهضة الأول للدين في تعبئة الشعوب، لم تكف جاذبية الفكرة العلمانية عن التعاظم في أوساط النخب المحلية بعد الاستقلال. فبالاضافة إلى الحركات التي كانت تستلهم الماركسية، كان حزب البعث وحركة القوميين العرب من الحركات التي وقعت بشكل متزايد تحت تأثير هذه الجاذبية. ومع وصول بعض الأحزاب القومية إلى السلطة كانت احتياجات التحديث وضرورات تدعيم شرعية السلطات الجديدة في وجه المعارضة على مختلف مشاربها تدفع المثقفين إلى تبني مواقف أكثر فأكثر سلبية من الدين(١٠). وستكون النتيجة خطاباً قومياً مزدوجاً تختلط فيه الإسلامية بالعلمانية،

---

(٨) منح الصلح، **الاسلام وحركة التحرر العربي** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٥٠ وما بعدها.

(٩) من آخر وربما أهم ما صدر تحت هذا العنوان : **القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨١)، وعصمت سيف الدولة، **عن العروبة والاسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(١٠) لم تكف قائمة الكتب والمقالات المنادية بالعلمانية عن النمو منذ صدور كتاب : صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٩). ولم تكشف ردود الأفعال المتناقضة والعنيفة في الوطن العربي نفسه على قضية سلمان رشدي عن وجود تيار أصولي اسلامي عنيف فقط ولكنها كشفت أيضاً للمرة الأولى عن وجو تيار قوي في أوساط المثقفين معارض للدين إن لم نقل ضد الدين.

وتستخدم كلاهما حسب الطلب والحاجة ونوع الجمهور والأوضاع، من أجل تدعيم الحكم. بيد أن هذا الاستخدام الانتهازي للقيم الدينية والعلمانية سوف يلغم الخطاب القومي العربي، ويشكّل أحد مصادر فساده وتقهقره السريعين.

لكن، بين جميع العناصر المكوّنة للعقيدة القومية، أعني الاسلام بوصفه مصدر تضامن جماعي وإثراء تاريخي، والاشتراكية بوصفها مبدأ التقدم والعالمية ورمز العدالة الاجتماعية، سوف تشكّل العروبة من دون شك الاطار الرئيسي المرجعي للثقافة والسياسة، وسوف تكون حجر الزاوية في البناء العقيدي برمته. ففي هذه العروبة تكمن في الواقع خصوصية الحركة العربية مقارنةً بالنزعات القومية المماثلة التي بدأت تتكون في الفترة ذاتها، في بعض الأقطار العربية، كما في أقطار العالم الثالث جميعا. وتنبع أهمية عنصر العروبة هنا مما كان يعنيه التركيز عليها من تجسيد الطموح إلى بناء ذات تاريخية فاعلة جديدة على أساس بناء الدولة العربية الواحدة، وما يتضمنه هذا البناء من بعد استراتيجي ورهانات كبرى تمس مصير المنطقة، بل تتجاوزه إلى تعديل الخريطة الجيوسياسية العالمية نفسها. وبالفعل، لقد نظرت القوى الكبرى الغربية في منتصف القرن العشرين الى احتمال توحيد الوطن العربي، وهو الهدف المعلن للقوميين العرب، تماماً مثلما نظرت إلى المشروع السياسي الذي حاول أن يطبّقه محمد علي انطلاقا من القاهرة في منتصف القرن التاسع عشر. أعني كمشروع توسعي لا شرعي وخطير. وكان جوابها في الحالتين – وفي أية حالة تظهر فيها امكانية أو احتمال تكوين تكتل إقليمي في جنوب المتوسط يمكن أن يهدد مواقع الغرب القوية ونفوذه التاريخي فيه – بالتنسيق الواسع والرد العنيف الصاعق. والحال أن مثل هذا التوحيد كان يبدو للقوميين العرب كغاية في ذاته، أكثر مما كان ينظر إليه على أنه الشرط الذي لا غنى عنه من أجل تكوين فضاء واسع ومتنوع بما فيه الكفاية حتى يضمن، في الشروط الراهنة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، نجاح أي مشروع تقدم حقيقي لا تزال المنطقة وشعوبها تنتظر قدومه منذ قرنين. لقد كانت المواجهة إذن حتمية بين القومية العربية المنادية بالوحدة كقاعدة للتقدم، وبين الغرب الذي يعتبر أن الاحتفاظ بنفوذ واسع في هذه المنطقة هو شرط ضمان أمنه الجيوسياسي والاستراتيجي والنفطي. وسوف يبقى هذا التناقض الواضح في المصالح العربية والغربية، أو بالأحرى هذه الرؤية الخاصة لمصالح كل منهما أحد المنابع الكبرى للصدام وسوء التفاهم وعدم الثقة والشكوك العميقة التي تسم العلاقات الصعبة بين الجماعتين المتجاورتين.

ومهما كان الأمر، سوف يتبلور في هذه المواجهة، ومن خلالها، مشروع وبرنامج الثورة القومية التي يشكل فيها بناء الذات القومية، أي توحيد الأمة، الشرط الأول للنجاح في تحقيق مهام التنمية والتقدم ومهام الكفاح لنيل قسط أكبر من السيادة الوطنية وحرية الحركة. وهذا ما سوف تأخذه الناصرية على عاتقها، كعقيدة سياسية وكممارسة استراتيجية على ساحة المناورة العالمية. وهي التي سوف تحدد شروط نجاحه وفشله، بقدر ما سوف تشكل منذ الخمسينيات مركز طفور العروبة من عقيدة معارضة سلبية إلى عقيدة ممارسة ايجابية، وتصبح مذهباً رسميًا للدولة، ومن عقيدة نخبوية إلى عقيدة جماهيرية، سائدة ومقبولة في الفضاء الثقافي العربي بأكمله.

وأهمية الناصرية كامنة بالفعل في ما نجحت فيه من جعل الفكرة العربية عقيدة شعبية. فمما لا شك فيه أن القسط الأكبر مما تمتعت به الحركة القومية من نفوذ وما مارسته من تأثير داخل الأقطار العربية وخارجها كان ينبع من هذا الانخراط الجماهيري الواسع فيها، أكثر مما كان ثمرة فاعلية التنظيم وكفاءة الاطارات. ويمكن أن نقول الأمر نفسه حول محرّكها الداخلي. فقد كان الشعور العميق بالكرامة الذي فجّرته في قلب الجماهير الواسعة المغلوبة على أمرها صرخة **إرفع رأسك يا أخي**، أكثر فاعلية وحفزاً على المبادرة من الخطاب العقيدي والفلسفة القومية الكامنة فيه، سواء في ما يتعلق بشعارات الحركة في الحرية والوحدة والاشتراكية، أو في تأكيدها على البناء الاقتصادي واكتساب القوة المادية ومراكمة الانجازات العملية المنتظرة. لقد كانت قوتها نابعة من العوامل الذاتية العميقة أكثر مما كانت ثمرة تنظيماتها وظروفها الموضوعية. وليس هناك أي شك في أنه كان لشخصية جمال عبد الناصر الفذّة الدور الحاسم في تحقيق ماشهدته الحركة القومية العربية في الخمسينيات والستينيات من نفوذ جماهيري وإجماع[11]. وقد جسّد عبد الناصر في فكره ومواقفه جميع الشروط اللازمة كي يتحول إلى قطب مبلوّر للشعور الوطني والشعبي العربي. فقد كان عربياً وشديد الاعتزاز بعروبته، من دون أن يمنعه هذا الاعتزاز من رؤية نواقص مجتمعه وعيوبه، وكان تحديثياً مقتنعاً، يرفض الحلول التقليدية وروح المحافظة السائدة لدى النخبات القديمة ، من دون أن يكون تغريبياً فجّاً، يسكنه الشعور بالنقص تجاه

(١١) حول فكر جمال عبد الناصر، انظر : محمد السيد سليم، **التحليل السياسي الناصري : دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

الغرب، كما كان بورقيبة مثلا، وكان مؤمنا من دون أن يكون متزمتا أو دجّالاً يستخدم الدين لنيل الحظوة أو السمعة. باختصار لقد كان نموذجاً للوطنية العربية التي كانت تبحث عن رموز لم تتوقف في العثور عليها منذ بداية الثورة العربية في مواجهة الحكم التركي. وبفضل ما كان يتمتع به من استقلال في الرأي وإرادة قوية وإحساس عميق بالتاريخ واستعداد للتضحية، نجح عبد الناصر في أن يجذب إليه ويستقطب جميع الآمال والتطلعات التي لم يتوقف الفكر السياسي العربي عن تغذيتها ورعايتها منذ النهضة، والتي كان يحلم في سبيل تحقيقها بمجيء ذاك المستبد العادل.

وليس من المبالغة القول إن الحركة القومية العربية التي استطاعت من خلال عبد الناصر أن تعيد الصلة مع التحديثية الاسلامية، بل أن تصبح الوريث الشرعي لها، قد عرفت مع حقبة عبد الناصر تحوّلاً عميقاً. فقد بدّلت من قيادتها الفكرية والعملية، مثلما بدّلت من قاعدتها الاجتماعية. وشكّل انتقال مركز ثقلها التقليدي من دمشق إلى القاهرة بحد ذاته تحولاً جذرياً في شروط نموّها الجيوسياسية، وفي حساسيتها ونمط تفكيرها، وبالتالي في الآفاق التي تفتحها وتنفتح عليها. فليست مصر الدولة العربية الأكثر سكاناً ورسوخاً في التاريخ فحسب، لكنها هي أيضا الدولة التي أصبحت، منذ الحروب الصليبية، مركز ثقل الثقافة العربية والإسلامية معا وملجأهما الأمنع. وكانت تجربة التحديث العميقة التي شهدتها في القرن التاسع عشر قد غيّرت، بالرغم من فشلها، معالم المجتمع المصري فيها بالعمق، وزوّدتها بأدوات فكرية وعملية لم تكن تتمتع بها أية دولة عربية أخرى في منتصف القرن العشرين.

بالتأكيد ليست القومية العربية من صنع جمال عبد الناصر، ولا الدولة المصرية. فجذورها تضرب، كما رأينا، عميقا في الواقع الجيوسياسي الإقليمي، كما تستقي من طبيعة التحولات السياسية والنفسية التي شهدها المجتمع العربي بعد الاستعمار. لكن كان الفضل لعبد الناصر ولمصر في تحويلها من حركة معارضة محلية إلى قوة سياسية، يطال إشعاع أفكارها الوطن العربي بأجمعه وتخفق لشعاراتها قلوب سكّانه في كل مكان.

هكذا تم تدشين الحقبة التي تستحق أن نطلق عليها بحق اسم حقبة النظام القومي العربي، حيث أمكن لجماعة مكوّنة من دول مختلفة ومنقسمة أن تتصرف وتسلك في العديد من الميادين والمستويات، كما لو كانت أمة واحدة. وكان السكّان ينظرون إلى هذه

الدول تارة على أنها دول مصطنعة معادية أو لاوطنية، وتارة على أنها ركائز للنظام الإقليمي الواحد المطلوب تأسيسه وحمايته[١٢]. ويعني هذا النظام الاقليمي الواحد نشوء دينامية وجاذبية سياسية تتجاوز الحدود القطرية وتوحد، في ما وراءها، قوى سياسية واجتماعية متعددة، يجمع بينها هدف واحد: تبديل المعطيات الاستراتيجية باعتباره الشرط المسبق لتغيير الحكومات والسلطات والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية القائمة، أي لخلق شروط الانقلاب التاريخي المنشود. وينطوي هذا النظام إذن على احتمال تحويل أجهزة الدول نفسها إلى أدوات أو عناصر في نسق واحد متضامن، وهو ما كان يمكن أن يدفع في اتجاه الاتحاد العربي، كما ينطوي على حتمية أن تخضع جميع هذه الدول إلى سياسة واحدة، أو أن تصطف وراء سياسة الدولة أو النظام السياسي الذي ينجح في فرض قيادته على الجميع، والظهور بمظهر المجسد للإرادة الوطنية العربية بأكملها. والمقصود هنا بالتأكيد دولة مصر الناصرية، وهو ما حصل بالفعل، وكان الاختيار الأقل قيمة وفاعلية[١٣].

وفي هذا السياق، وبعد الثورة المصرية في عام ١٩٥٢، جاء تأميم شركة قناة السويس التي كانت ترمز إلى سياسة إذلال مصر وإخضاع اقتصادها للمصالح الأجنبية والدولية، ليعبّر عن عودة السيادة المصرية، وإشارة إلى نهاية عصر الاستسلام الذي دشنته هزيمة مصر محمد علي (١٨٤٠) أمام الحملة الأوروبية المشتركة والمنسقة. وكان هذا التأميم في الوقت نفسه الاعلان المدوي عن بدء المعركة الجديدة الكبرى، معركة الحرية في الوطن العربي كله، بل وفي ما وراءه. وبدل أن يعمل العدوان الثلاثي، البريطاني الفرنسي الاسرائيلي عام ١٩٥٦ الذي شكل الرد الغربي المباشر على تأميم القنال، على كسر الإرادة العربية قبل الانطلاق الكبير، أعطى للقيادة الوطنية المصرية، بالعكس، فرصة لا تعوّض للتعبير عن تصميمها وتدعيم موقعها بوصفها القيادة الفعلية الوحيدة في الوطن العربي.

---

(١٢) للتوسع في بعض الصعوبات التي تواجهها الدولة القطرية العربية، انظر : تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية : المنظور الوحدوي،» ورقة قدّمت الى : **الوحدة العربية : تجاربها وتوقعاتها : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٩).

(١٣) إن هذا الدور الاستثنائي الذي مثلته مصر عبد الناصر في الارتقاء بالفكرة القومية العربية يشكل موضوع التفكير الرئيس لنديم البيطار الذي لم يكف منذ ثلاثين عاماً عن بلورة وتطوير نظرية الأقليم القاعدة كوسيلة لتوحيد الوطن العربي. وهو يعتقد أن الخطر الخارجي هو السبب الرئيس في الدفع نحو الاتحاد العربي، وأن هذا الاتحاد يحتاج إلى قطر يستطيع أن يمثل دور القاعدة الآمنة والقوية، كما يحتاج إلى سلطة شخصية قوية. وهذه هي في نظره الشروط اللازمة لتحقيق الوحدة. انظر : نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط٢ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص٣٨٨ .

وهكذا أدّى إخفاق الحملة الثلاثية الذي ترافق بتفجر حملة التضامن الواسعة مع الشعب المصري في كل أنحاء الوطن العربي، إلى انهيار البناء الاستعماري الفرنسي البريطاني في الشرق الأوسط انهياراً نهائياً. ومن نتائج هذا الإخفاق أيضا دفع إسرائيل كي تمثل منذ ذلك الوقت القوة الإقليمية الرئيسية العاملة في خدمة الهيمنة الغربية والمعدّة للوقوف في وجه الحركة العربية. وفي الوقت نفسه وفي مقابل ذلك، يمكن القول إن هذا الإخفاق قد أعلن عن دخول الاتحاد السوفياتي لأول مرة في المشرق العربي، وتحول الدولتين الكبريين، الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية إلى الضامنين الجديدين للتوازن، أو بالأحرى للترتيب القائم في المنطقة.

أما على مستوى الوطن العربي فإن هذا الإخفاق سوف يعلن سلسلة طويلة ومتسارعة من الأحداث : التطور الحاسم في الثورة التحريرية الجزائرية، الوحدة السورية المصرية (١٩٥٨)، الانقلاب على الحكم الملكي التابع لبريطانيا في العراق، وفي العام نفسه (١٩٥٨) فتح المفاوضات من أجل توسيع دولة الوحدة، (الجمهورية العربية المتحدة)، نحو اليمن والعراق، ثم تفاقم أزمة الأنظمة العربية المماثلة للغرب، من المحيط إلى الخليج، وتعرضها لسلسلة من الانقلابات العسكرية أو الاضطرابات الداخلية لصالح الحركة القومية، ثم أيضا تأسيس حركة عدم الانحياز ومشاركة عبد الناصر مشاركة فعّالة فيها، وأخيراً بلورة أول إجراءات اشتراكية متمحورة حول برامج ومخططات التنمية الاقتصادية. وفي هذا المناخ نفسه نشأت وتطورت الحلقات الأولى التي سوف تطلق الثورة الفلسطينية المعاصرة، أعني حركة التحرير الوطني الفلسطيني، (فتح)، في صفوف الفلسطينيين اللاجئين. لكن من بين جميع هذه الأحداث، ربما كان التقارب بين الحركة القومية العربية والاتحاد السوفياتي هو الحدث الذي يعكس أكثر من أي شيء آخر جوهر هذه الحقبة وما جسّدته من انتقال ومن قطيعة في التوازنات المحلية والاقليمية العربية.

في المشرق، كان الشعور العميق بالخيبة وانعدام الأمن وعجز الدول العربية عن وضع حد لمسيرة التوسعية الاسرائيلية يهز المجتمعات من الأعماق، بينما كانت الدول والحكومات تتراجع واحدتها بعد الأخرى تحت ضغط النخبات الشابة المتحمسة، وتقدم التنازلات لصالح هذا النظام القومي الجديد الذي كان يكتشف نفسه هو الاخر بقدر ما يظهر النظام القائم ضعفه ولا فاعليته. ولن يتأخر الوقت حتى تتبلور فكرة هذا النظام الجديد الذي جعل من إقامة الدولة التقدمية والتقدم ، أي التي تتبنى استراتيجيات جذرية

من أجل التغيير الاجتماعي والاقتصادي والعسكري، أساس دعوته ومبرر وجوده معاً. إنه حلم النهضة الذي يعود من جديد مجسّداً في دولة الحداثة، بعد أن بقي لفترة طويلة محصوراً في ثقافتها فقط. ولن تمر سنوات عديدة قبل أن تصبح جميع الأنظمة القائمة في المنطقة هدفاً للتظاهرات والثورات الشعبية الداعية إلى إقامة هذه الدولة. وأمام اختلال توازن الدولة وانقلاب الرأي العام على السلطات تبلورت الوسيلة الرئيسية لتحقيق هذا التغيير في الاتجاه المطلوب، أعني الانقلاب العسكري المؤيد من جمهور فقدت السلطة السيطرة الفعلية عليه، كتكتيك رئيسي للعمل القومي. وهو التكتيك الذي حمل إلى مقدمة المسرح السياسي، في معظم الأقطار العربية، نخباً عسكرية ذات جذور ريفية عميقة في غالبيتها. هكذا سوف يلحق بالانقلابين التقدميين السوري والمصري اللذين قادا إلى الوحدة، انقلاب تموز ضد الملكية في العراق، وانقلاب اليمن ضد نظام الإمامة، ثم انقلاب السودان وليبيا.

وفي المغرب العربي، جاء انتصار الثورة الجزائرية عام ١٩٦٢ ليكرّس انتصار هذا النظام الإقليمي القومي، وليضيف إليه قوى وحساسيات سياسية وفكرية جديدة. فبما قدمته له من انفتاحة واسعة على أفريقيا جنوب الصحراء وعلى العالم الثالث، أعطت الجزائر المستقلة للنظام القومي العربي الجديد بُعداً عالمياً لا يستهان به، كما شاركت مشاركة كبيرة في تدعيم ركائزه.

لكن في كل البقاع العربية كانت القوى التي أطلقت على نفسها اسم القوى التقدمية أو قوى اليسار تحتل الساحة السياسية وتتميز بنشاط دائب. وحتى في تلك الأقطار التي نجحت في إحباط الانقلابات أو حركات التمرد والثورات التي قامت ضد نظمها التقليدية، مثل الأردن والعربية السعودية والمغرب والخليج العربي، فقد اهتزت اهتزازاً عميقاً لما كان يجري حولها وداخلها. وقد اضطرت تونس، وهي التي طبّقت نظام الحزب الواحد منذ نيلها الاستقلال، إلى التنافس مع الدول التقدمية في رفع شعارات الاصلاح والتنمية، حتى لو أن هذا البرنامج كان تغريبي الهوى، أكثر ممّا كان عربي العقيدة والهدف.

في هذا السياق التاريخي المتسم بتفاقم التوترات الداخلية والخارجية سوف ينمو ويتبلور إذن أول مشروع فكري وسياسي جدّي يحمل على عاتقه تجسيد إرادة الوطن

العربي في تجاوز الصدمة العميقة التي نجمت عن انهيار الامبرطورية العثمانية في بداية القرن العشرين. والمقصود هو مشروع إعادة بناء وحدة هذه المنطقة الهشّة والحسّاسة، على أسس جديدة مختلفة عن تلك الأسس التي قامت عليها لقرون أربعة سابقة الدولة العثمانية. وفي هذا المناخ أيضا سوف تولد أول محاولة لصوغ رد شامل على المشاكل التي أثارها ويثيرها التخلف الاقتصادي أو التنمية المشوّهة، التي تنبع في جزء كبير منها من تفتيت الأسواق والقوى البشرية. ويمكن القول إن أغلب الشروط اللازمة لانخراط الوطن العربي انخراطاً فعالاً في تجربة التنمية المندمجة والمتكاملة كانت قائمة. وأهمها شرطان على غاية من الأهمية: التعبئة الشعبية والاستفادة من عنصر السعة وحجم السوق.

لقد كوّنت هذه الحركة القومية العربية الحديثة التي حافظت على هياكل مرنة جداً، تكاد أن تكون غير محددة ولا منظمة، والتي ضمّت تيارات فكرية وأحزاباً سياسية وقوى نقابية أو اجتماعية مختلفة ومتنوعة، والتي جعلت من الوطن العربي ساحة واحدة للعمل والنشاط الثوري، لمدى عقدين من الزمن، أقول لقد كوّنت وعي العرب وسياساتهم المعاصرة معاً(١٤). وبفضل تحقيق الوحدة السياسية واتباع سياسة اقتصادية موجهة من قبل الدولة ولصالح التنمية، اعتقد العرب أنهم كانوا يستطيعون إعادة بناء التوازنات الكبرى الإقليمية وخلق الشروط السياسية والمادية الضرورية لتحقيق تحديث بالعمق، كانوا يطمحون إليه بكل طاقتهم. لقد كان الهدف الرئيسي في الواقع هيكلة هذا التجمّع البشري الواسع، الثقافي والجغرافي العربي، داخل كل قطر وعلى مستوى المجموع، في سبيل تحريره من التناقضات والمنافسات والانحباسات المتعددة التي تكبّله وتمنعه من التقدم.

وإذا لم تنجح الحركة القومية الجديدة في أن تقدم للعرب دولة قومية ناجزة، كما كان متوقعاً أو متأملا، فقد أعطتهم نظاماً إقليمياً عنى بالضرورة تحقيق حدٍّ أدنى من الهيكلة السياسية لعالم متنوع ومتعدد، كما أعطتهم شعوراً قوياً بالتضامن والانتماء المشترك. وقدّمت للقوى المشتتة ولأفكار التغيير غير المحددة اتجاهاً موحداً، وأهدافاً ممكنة، ومقاصد واضحة. وسوف يجد هذا النظام القومي صداه الايجابي سريعا في بروز وعي وطني عربي متميز وإرادة مشتركة تعبر عن نفسها بالرغم من تعدد الدول، ومن فوق الحدود

---

(١٤) انظر على سبيل المثال : **دراسات في الحركة التقدمية العربية**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

القائمة، وتعمل على تزويد هذا المجموع المتجانس، لكن المكسّر، بروح الوحدة الذي لم يذق طعمه فعلياً منذ قرون طويلة.

لقد تميز النظام القومي العربي مهما كانت الدولة التي احتضنته ومذهبها الفكري، **بثلاثة** توجهات عميقة. **أولها**، الانتشار الواسع، في صفوف النخبة والطبقات الوسطى والشعبية أحيانا، لأفكار وشعارات التحديث والتقدم بالمعنى الاشتراكي أو الليبرالي. **وثانيها**، تبني المجموعات الحاكمة أو الأحزاب السياسية المرتبطة بها لطروحات الاستقلال والتمسك بمفاهيم الحياد الايجابي وعدم الانحياز، وما تعنيه بالنسبة الى بعضها من عداء معلن للامبريالية. **وثالثها**، سعيها الى توسيع دائرة الطبقات الوسطى التي تشكل في الواقع قاعدتها الاجتماعية الرئيسية، وهي ظاهرة مشتركة بين جميع الأنظمة الرديكالية والمحافظة. ومن هذا المنظور، وانطلاقاً من هذه المعطيات يمكن فهم ما تحقق في الوطن العربي في العقود القليلة الماضية، بعد الحرب العالمية الثانية، من تغييرات مهمة أحيانا في الهياكل والبُنى : تنامي قيم سياسية جديدة، الارتقاء بأوضاع الطبقات الاجتماعية الفقيرة والشعبية من الناحية الاقتصادية، وأهم من ذلك السياسية والثقافية، وبأوضاع الفلاحين بشكل خاص، منذ تحقق الإصلاح الزراعي، ثم ولادة إرادة تنمية واعية، وصوغ المخططات الأولى للتنمية الاقتصادية، وما اشتملت عليه من اهتمام خاص بالتصنيع والتحكم عن طريق التأميم بالثروات الوطنية والمفاتيح الاقتصادية، ثم تحديث الجيوش من الناحية الادارية والعسكرية، وتطوير التعليم الوطني والديني، إضافة إلى الاهتمام بالتكوين المهني والتوعية الثقافية، والسعي إلى تقليص الفوارق بين الطبقات الاجتماعية والدفع في اتجاه مساواة أكبر بين المرأة والرجل.

ومن النافل القول إن الانجازات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحققت في هذه الميادين – وهي انجازات أساسية بالنسبة الى شعوب خرجت لتوّها من تحت السيطرة الاستعمارية – ساهمت مساهمة حاسمة في تنامي الحركة الشعبية، بل أخرجت الشعوب لأول مرة من عزلتها وصمتها التاريخي، مثلما عملت على الرفع من مستوى طموحاتها وتطلعاتها وآمالها. وقد كان المراقبون الخارجيون يتحدثون عن المد القومي، كما يتحدثون اليوم عن المد الاسلامي، مع خوف أكبر. ففي تونس ومصر وسوريا والجزائر واليمن والعراق، كما في غيرها من الأقطار، كانت شعبية الأنظمة القومية على مقدار ما تظهره من انجاز في برنامج التنمية الوطنية والارتقاء الجماعي بمستوى الحياة، وذلك بصرف النظر عن عقيدة الدولة وشعاراتها الشكلية.

لكن، بالرغم من شعبية سياسات الحركة القومية في الوطن العربي وانجازاتها، كان من الصعب تصور استمرار مثل هذه الحركة من دون أن تتعرض إلى ردود أفعال خارجية وداخلية، وفي مقدمتها ردود أفعال أولئك الذين تضرروا منها. وكان من المحتم أن الحركة سوف تتراجع إذا لم تنجح في تحقيق مكاسب استراتيجية نهائية، وأهم هذه المكاسب النجاح في تحقيق وحدة أو اتحاد بعض الدول العربية والمحافظة عليهما كقاعدة للاحتفاظ بالحد الأدنى من الارادة المستقلة والقدرة التنموية الذاتية. وما حصل هو العكس تماماً. فبعد انقلاب عبد الكريم قاسم (١٩٥٩) في العراق، وانهيار الوحدة السورية المصرية (١٩٦١)، جاءت الحرب المصرية السعودية الطويلة في اليمن، ثم الهزيمة العربية في الحرب العربية الاسرائيلية في حزيران / يونيو ١٩٦٧لتكرّس تراجع الحركة العربية وتقهقر قواها الحيّة. وكان التوقيع على اتفاقيات كمب ديفيد الانفرادية عام ١٩٧٩بمثابة وضع النقطة الأخيرة في وقف مسيرة العرب الوحدوية وإنجاز الأهداف الحقيقية لحرب ١٩٦٧ التي لم يقبل بها العرب في وقتها.

إن إخفاق استراتيجية التوحيد لم تقض مباشرة وبصورة كاملة على الحركة القومية العربية، لكنها وضعت حداً لنموها، وأعلنت بداية أفول نجمها تدريجاً. وهكذا بدأت تتقلص، كما بدأ ينحسر نفوذها الفكري والسياسي، ويزداد في مواكبة ذلك انكفاء النظم العربية، منذ منتصف العقد السادس من هذا القرن، إلى الانطواء على أقطارها والالتفات نحو مشاريع تنموية اقتصادية مباشرة أقل تطلباً وطموحاً. لقد تركت المناورة الاستراتيجية الكبرى في الشرق العربي مكانها للتسيير الاقتصادي، وحلّت البيروقراطية الفنية محل القيادة السياسية أو بالأحرى الزعامة الملهمة. وربما كانت الرغبة في التغطية على هذا التراجع التاريخي العميق أو في التعويض عنه من أهم الدوافع إلى ما شهدته بعض أطراف الحركة القومية العربية المنكفئة على أقطارها من نزوع لا مبرر له نحو التطرف والمغالاة في الممارسة الاقتصادية والاجتماعية، وهو النزوع الذي كان في أصل تطور السلطة السياسية النابعة من هذه الحركة وعزلتها. فمع توقف مسيرة التقدم الوطني وظهور الصعوبات المتزايدة أمام توسع الحركة القومية، سوف يزداد اللجوء إلى شعارات الاشتراكية والثورة اللفظية للتعويض عن مأزق الوحدة العربية. ولعل طبيعة الإجراءات الاشتراكية التي أعلنها عبد الناصر عام ١٩٦١ وتوقيتها خير مثال على ذلك. فقد بدت للجميع، وكانت بالفعل، نوعاً من الرد على انهيار الوحدة الذي عملت من أجله الفئات الاقتصادية الليبرالية المرتبطة بالمصالح الغربية، والانتقام منها في الوقت نفسه.

والواقع أن هذه السياسة الاشتراكية، كما كان يطلق عليها، لن تستمر مع الكثير من الزخم وتبلغ بعض غايتها وقوتها إلا في الجزائر المستقلة. ففي إطار ما كانت تمثله الجزائر من جمهورية فتية شعبية ومنبثقة مباشرة من حرب تحرير وطنية مجيدة، وبفضل ما كانت تتمتع به الجزائر أيضا من موارد طبيعية، معنوية ومادية لا يستهان بها، وما كان يحرّك قيادتها الجديدة من رغبة عارمة في جعل نفسها النموذج الأمثل للتنمية في العالم الثالث، أصبحت نموذجاً للاشتراكية الوطنية التي استقطبت التطلعات الشعبية والقومية والعالمثالثية من أجل الخروج من التخلف التاريخي والاندماج في حركة التحديث العالمي. وكما كانت مصر الناصرية قد جسّدت من قبل النموذج الأكمل لبلورة معنى السياسة الوطنية، وهو الذي دفعها إلى اكتشاف القومية العربية، أي أهمية العمل من مستوى جيوستراتيجي وإقليمي، والتفاعل القوي معها، كانت الجزائر تجسّد النموذج الأكمل في الوطن العربي لهذا النمط من الاشتراكية الوطنية والسياسات التي ارتبطت بالثورة التحديثية منذ نشوء السلطة البلشفية(١٥). وعلى آثار هذه التجربة الرائدة كانت تتحرك تجارب أخرى متشابهة في سوريا والعراق واليمن والسودان وليبيا والصومال، إضافة إلى المحاولات المجهضة في ظفار وجنوب شرق الجزيرة العربية وبعض البلاد الأخرى لبناء أنظمة اجتماعية مشابهة، وحيث كان ضغط القوى اليسارية قوياً بما فيه الكفاية حتى يضع السلطات القائمة في جو دائم من التهديد وانعدام الاستقرار. وحتى في تونس، وجد حزب الدستور الجديد نفسه مضطراً إلى التركيز على التوجه الاشتراكي لاحتواء الموجه العارمة.

وفي ظل هذا التحول في شعارات الحركة القومية، تحول الخطاب الاقتصادي، في الوطن العربي، مثل ما كان عليه الحال في بقية بلاد العالم الثالث، إلى خطاب سلطة، أي إلى عقيدة اجتماعية سياسية بقدر ما بدأت فكرة التنمية تفرض نفسها وتصبح الهدف

---

(١٥) حتى قبل الاستقلال كانت العقيدة الوطنية الجزائرية قد انطلقت وبدأت من حيث انتهت العقيدة الوطنية العربية الكلاسيكية أو الناصرية. وكان من الممكن أن نقرأ منذ نهاية الستينيات هذا النقد العلني لعقيدة القومية العربية على الأرضية الوطنية ذاتها: «إن القومية العربية القديمة، التي انتشرت بشكل عام، من دون صياغة واضحة أو محتوى معين، تنزع نحو الزوال، أو بالأحرى نحو التطور وتجاوز نفسها في سبيل تكوين نمط جديد من القومية، أكثر صرامة واتساقاً، متمحوراً بصورة رئيسة حول العداء للاقطاع والامبريالية، يستمد قوته من الجماهير الشعبية ويتسلح بتجربة دولية تمكنه من معرفة من هم أصدقاؤه الحقيقيون». «إن الهدف الرئيس للقومية العربية الجديدة، بعد أن تقطع نهائياً علاقتها بتراث لورنس (لورنس حليف الهاشميين في الثورة العربية الكبرى لعام ١٩١٦) وخلفائه، هو تحويل البلاد (العربية) الراكدة، شبه الاقطاعية وشبه المستعمرة بالرغم مما حصلت عليه من استقلال، إلى بلاد قادرة بالفعل على التحكم بمصيرها». انظر: **المجاهد** (أيار / مايو ١٩٥٩).

والغاية في مفهوم الثورة والتقدم التاريخي. وبحسب ما إذا كانت هذه الفكرة التنموية تستلهم العقيدة الليبرالية أو العقيدة اليسارية الدولوية، كانت السياسات الاقتصادية تختلف بعضها عن البعض الآخر، وتتراوح بين نموذج اقتصاد السوق واقتصاد الدولة في تنويعتيه السوفياتية والصينية. لكن في جميع الأحوال، ومهما كان نوع النموذج المتبع، فإن الأمر المهم في هذا التحول هو أن الحركة الوطنية العربية، سوف تجعل من التنمية الوطنية، بما هي عملية تراكم تقني من جهة وتحديث للدولة من جهة ثانية، هدفاً رئيساً وواضحاً بديلا عن الهدف الأول الذي عجزت عن تحقيقه، أعني الوحدة. إن الذي حصل في الواقع هو استبدال المشروع القديم الأول بمشروع تاريخي جديد يتوقف على نجاحه حل العديد من التوترات والانقسامات والمشاكل الخطيرة التي نجمت عن إجهاض مشروع النهضة القديم في التجديد وإخفاق عملية التوحيد.

وخلال أكثر من عقدين من الزمن (١٩٦١ – ١٩٨٠)، وبوحي من هذه العقيدة التنموية، تمّ توظيف واستثمار طاقات وموارد هائلة، بشرية ومادية، في مشاريع اقتصادية بقيت تعتمد إلى وقت طويل على دعم الدولة ورعايتها. وقد أعطى الارتفاع السريع والكبير في أسعار النفط منذ منتصف السبعينيات، وبفضل مضاعفات حرب تشرين الأول / اكتوبر ١٩٧٣ دفعاً قوياً لهذه الحركة الاستثمارية لم تكن تحلم به. ونتيجة تثمير عشرات آلاف الدولارات تحوّل الوطن العربي في معظم أرجائه إلى ورشة عمل وبناء دائمة. وكان من الطبيعي في مناخ التوسع والازدهار هذا أن تختفي مؤقتاً الخلافات السياسية العنيفة وتنمحي الفروقات العقائدية بين الأنظمة، مقدمة للخطاب التنموي كل الفرص اللازمة كي يصبح الخطاب التوافقي السائد.

هكذا لم يكد الوطن العربي يدق أبواب الثمانينيات حتى أصبحت فكرة التمييز بين التقدميين والرجعيين، وهي الفكرة التي طبعت الستينيات بطابعها، صدى باهتاً من أصداء الماضي. فلم يعد هناك في الواقع إلا عالم واحد يبحث في كل مكان وبكل الوسائل، عمّا يحقق عطشه التاريخي لامتصاص عناصر الحداثة وتعظيم الاستهلاك. وقد بلغت الثقة بالنفس وبالمستقبل درجة جعلت الوطن العربي يتجرأ، من بين كل البلاد النامية، على فتح معركة مراجعة وضعية تقسيم العمل العالمي والمطالبة منذ ١٩٧٤ بتعديل العلاقات بين الشمال والجنوب بعد تعديل أسعارالنفط. لكن بتبنيه السافر قائمة مطالب عالم–ثالثية خطيرة، لم يدرك الوطن العربي أنه وضع نفسه في فوهة المدفع، ودخل في مواجهة مباشرة

مع الدول الصناعية المعارضة لأي تعديل من هذا النوع، في الوقت الذي كان من الصعب عليه أن ينتظر دعماً ذا قيمة من طرف حركة عدم الانحياز المنهكة.

ثانياً : التنمية الوطنية

لقد تغير تصوّر العرب للتاريخ العالمي ولموقعهم الخاص في هذا التاريخ من النقيض إلى النقيض في أقل من قرن. ولعل أفضل مؤشر على ذلك تغير المصطلح السياسي الذي يشير إلى الأهداف الجماعية من جهة وتغير النوازع والتطلعات والآمال التاريخية من جهة ثانية. وهكذا، انتقل العرب من مفهوم النهضة الطموح، الذي ينطوي – لا شك – على الكثير من الادعاء، إلى مفهوم التنمية الاقتصادية القطرية الأكثر اعتدالاً، ثم إلى شعار وقف التدهور الاقتصادي، والحفاظ على الحد الأدنى من الفاعلية والدولة والقيم السياسية التي أصبحت مهددة هي نفسها بالتفتت والزوال. وقد رافق هذا التغير ما يماثله على صعيد الآمال والمطامح السياسية والجيواستراتيجية. فقد تراجع شعار العمل العربي المشترك الذي انطلقت منه الحركة القومية من مستوى شعار الوحدة العربية الذي يشير إلى حتمية عودة انصباب الأمة العربية الواحدة في دولة واحدة، دولة الأمة أو الدولة–الأمة، إلى شعار التعاون بل التضامن العربي بين دول تنتمي إلى منطقة إقليمية واحدة، وتخشى أن يقود عدم التفاهم في ما بينها إلى تفاقم النزاعات والحروب العربية العربية، ثم أخيراً إلى شعار لمّ الشمل المفتّت والمبعثر الذي لا جامع له.

وتشير كلمة النهضة، كما هو واضح، إلى مفهوم للتقدم يراهن بالدرجة الأولى على بناء الذاتية العربية، الجماعية والفردية المرتبطة بها، أي على العوامل الثقافية، الدينية والأخلاقية والمعنوية، التي ينظر إليها عادة باعتبارها الأساس العميق لكل تقدم مادي. وقد كان عبد الرحمن الكواكبي يقول ليس بيننا نحن العرب، وعرب الجزيرة خاصة، وبين الأمم الكبرى الحيّة المعاصرة من فرق إلا في درجة التقدم العلمي والأخلاقي. وإذا كان استيعاب الاخلاق يحتاج إلى أربعين عاماً فإن امتلاك العلوم لا يحتاج إلى أكثر من عشرين عاماً(١٦). وبالرغم من المظهر التبسيطي لهذه المحاكمة، إلا أن هذا النوع من التفكير يعبر

---

(١٦) انظر : عبد الرحمن الكواكبي، **سجل مذكرات جمعية أم القرى. أو مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة سنة ١٣١٦**، جمعه السيد الفراتي (حلب : ١٩٥٩).

أحسن تعبير عن روح العصر، وعن المنهج الذي كان يقود الإصلاحية الإسلامية في مواجهة مسألة التقدم. لقد كانت المعركة الأساسية تبدو لذاك الجيل بوصفها معركة ضد الجهل والانحطاط الأخلاقي اللذين ليسا في نهاية المطاف إلا ثمرة الانكفاء على الذات والاستبداد والجمود الذي أصاب العقل والروح العلمية والآداب العربية. وللخروج من هذا الوضع لم يكن لدى الاصلاحيين النهضويين غير اقتراح استراتيجية قائمة على إصلاح العقل والدين، وهو جوهر إشكالية تخليص المسلمين من الاستسلام لروح الجبرية المؤذية والخرافة المضيعة.

لكن إذا كان مصير النهضة قد حسم في ظل السيطرة السياسية العثمانية التي عجزت عن فهم متطلبات المرحلة وتصورت الإصلاح كتحديث للتقنيات والأنظمة، فإن فشل المحاولة التي بدأها محمد علي إنطلاقاً من القاهرة، أي من هامش الامبرطورية وضد سلطتها المركزية، لانقاذ مشروع التحديث قد قضى على آخر آمال الفكر الإصلاحي وأغلق أمامه كل الأبواب. وقد حرم بذلك الوطن العربي في أول محاولاته التاريخية لإعادة بناء نفسه والانطلاق مع التاريخ الحديث، من القوة الوحيدة التي كانت قادرة على تزويده بالحد الأدنى من الاتساق والانسجام والتنظيم ووحدة الارادة والعمل. ولا يمكننا ألا نتذكر في هذه المناسبة الاتفاقيات التي فرضتها دول التآلف الغربي على الوالي محمد علي في منتصف القرن التاسع عشر، التي كان من أول بنودها فرض الانكفاء على الحدود المصرية، كخاتمة للحملة التاريخية المنتصرة التي تحولت إلى مغامرة، وكإجهاز على حلم التحديث العربي الاسلامي. وكان من نتيجة ذلك وأهدافه معاً عزل مصر لفترة طويلة عن بقية أرجاء الوطن العربي وإخضاعها للسيطرة البريطانية. وهكذا أعقب إخفاق مشروع النهضة الفكرية، ثم الاصلاح، مشروع الثورة في كل مكان، وهو المشروع الذي افتتحت به حركات التحرر الوطني تاريخها، ليستمر عبر الاشتراكية الوطنية والانقلابات المتوالية. فهل سيكون لهذه الاشتراكيات نفسها حظاً أكبر في تحقيق الأهداف المنشودة؟

لقد انتهت الثورة العربية الكبرى التي حاولت في بداية القرن العشرين أن تنتزع الوطن العربي من السيطرة العثمانية، التي كان من المفروض أن تقود إلى إعلان مملكة عربية واحدة، تضم الولايات العربية الآسيوية جميعاً، إلى الفوضى الشاملة. وبالرغم من نجاحها في مرحلتها الأولى في تعبئة النخبات المحلية وإجلاء القوات التركية المرابطة في الولايات، بل وتحرير الأراضي السورية بعد الجزيرة العربية، وإعلان الاستقلال العربي، فلم تكن

تمتلك، للأسف، لا الذكاء السياسي ولا الوسائل والمؤسسات اللازمة، كي تجسّد هذا الاستقلال عملياً، وتفرض على المنتصرين في الحرب العالمية الأولى الذين تحالفت معهم احترام مصالحها. وهكذا لم تفلح هذه الثورة التي قامت على تحالف القبائل الحجازية ممثلة بالهاشميين والبرجوازية السورية الوليدة، التي اختارت لنفسها حارس الحرمين الشريفين، الشريف حسين قائداً، في تحقيق المشروع العربي المنتظر وتجسيده. وبينما كان الأمير فيصل، قائد القوات العربية، وممثل الشريف حسين، «ملك العرب»، يريق ماء وجهه كي يحصل على دعوة لحضور مؤتمر السلام (١٩١٩) الذي كانت توزع فيه المغانم على المنتصرين، ، بما في ذلك الأراضي العربية المحررة، كان عبد العزيز بن سعود، ملك نجد والجزيرة، يشنّ، بدعم من بريطانيا حليفة الشريف، هجومه الكاسح على الحجاز، ويمهّد لطرد الملك الهاشمي، قبل أن يتم تتويجه، منها. وقبل أن يفتتح مؤتمر السلام، كانت خريطة التقسيم الاستعماري للأراضي العربية بين العواصم الغربية جاهزة للتوقيع، وذلك حسب اتفاقيات سايكس / بيكو (١٩١٦) وزيري خارجية بريطانيا وفرنسا، التي أكملتها اتفاقية وعد بلفور(١٩١٧)، الداعية إلى خلق موطن لليهود في فلسطين(١٧). وبالرغم من كل المعارك والتضحيات التي رافقت صعود الحركة القومية العربية وتطورها الواسع في الستينيات، وبالرغم من كل الانتقادات التي وجهها العرب، ولا يزالون يوجهونها لواقع التجزئة والتفتيت، لم يستطيعوا تغيير أي شيء في مضمون هذه الاتفاقيات التي لا تزال آثارها تتجلى في عدم الاستقرار الدائم وتسميم الحياة السياسية في الوطن العربي بأكمله. فبما تنطوي عليه من اختلالات، وما تحتفظ به من بذور التوتر والاختلاف، تشكل هذه التجزئة في الواقع المصدر الرئيسي للنزاعات والحروب الدامية التي عرفتها المنطقة في نصف القرن الماضي.

---

(١٧) نصّت اتفاقيات سايكس/بيكو على أن تحتفظ بريطانيا بالأردن والعراق وفلسطين وأن تتخلى لفرنسا عن سوريا ولبنان إضافة إلى ما كانت تسيطر عليه في شمال افريقيا. أما وعد بلفور فقد التزمت بريطانيا بموجبه خلق موطن لليهود في فلسطين على أن لا يضر (!) بمصالح السكان العرب. وفي الواقع على حساب مصالح الشعب الفلسطيني. حول ذلك، انظر على سبيل المثال:

Zeine N. Zeine, *The Struggle for Arab Independence : Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria* (Beirut : Khayat, 1960); Thomas Edward Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom : A Triumph* (London : [Cape], 1930); George Antonius, *The Arab Awakening : The Story of the Arab National Movement* (London : Hamilton, 1938), and

دراسات في الثورة العربية الكبرى، مجموعة من الباحثين (عمّان : ١٩٨٦).

لقد أدى إخفاق الثورة القومية على الأتراك إلى تفجير الثورة الوطنية التي لم يكن هدفها الرئيسي تأكيد الهوية الثقافية العربية في مواجهة سياسة التتريك ومحو الشخصية، وإنما صد السيطرة الأجنبية التي عاشها العرب، من وراء المشاكل الاقتصادية والتنموية، وأبعد منها، كجرح معنوي عميق. ففي النزوع الى استعادة السيادة والكرامة تتولد شعارات الوطنية ومهامها وتتنامى: من إعادة تثمين التراث الثقافي إلى القضاء على آثار التخلف الماضي الاستعماري والاقطاعي، إلى التوحيد السياسي. وليس المقصود من كل هذا في الحقيقة إلا إعادة بناء شبكات التضامن والروابط العضوية والقرابات المقطوعة أو المهددة بسبب الفشل والسيطرة الأجنبية، وإحيائها.

كان الاعتقاد السائد لدى العرب في ذلك الوقت أنهم، حالما ينجحون في انتزاع حقهم في التحرر من النير الاستعماري، فإنهم سوف يستعيدون بصورة مباشرة وتلقائية الحريات السياسية والفكرية التي كانت قد صودرت منهم. كانوا يعتقدون أيضا أن رحيل جيوش الاحتلال سوف يطلق بصورة عفوية حركة التوحيد القومي. وكانوا يعتقدون كذلك أن بناء الدولة الوطنية سوف يعني بحد ذاته بناء إطار القانون والتضامن والعدالة ويعيد علاقة الأخوّة الضائعة، ويدفع نحو التنمية والتقدم المطلوبين. ولم تحتج الشعوب إلى أكثر من عقدين من الزمن حتى تدرك سذاجة هذا الاعتقاد، وتتأكد بالتجربة أن طريق الانعتاق السياسي ليس مفتوحاً أمامها بعد الاستقلال أكثر ممّا كان مفتوحاً في الحقبة الماضية طريق الانبعاث الثقافي والفكري. ولعل معركة التحرير التي جرت حسب شروط السيطرة الاستعمارية، أي في كل قطر على حدة، قد عملت على تعميق العزلة ودعم تقوقع كل كيان سياسي جديد على نفسه أكثر مما ساهمت في تكوين فضاء الحرية والسيادة المنشودتين. وكانت نتيجتها عودة الدول الجديدة إلى بناء مراتبية اجتماعية، ليس لها أية علاقة تذكر بمفاهيم الأخوّة والتكافل الاجتماعي والقومي التي كانت تحلم بها الشعوب وتناضل من أجلها.

هكذا لن يتأخر الوقت كثيراً قبل أن تصرف النخبات الحاكمة الجديدة نظرها عن مشروع الوحدة والاتحاد، وقبل أن يظهر انحطاط السلطات الوطنية وتحوّلها إلى طغم معزولة، فاسدة ومعادية لشعوبها، وقبل أن يعلن انهيار المعسكر التقدمي، بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، نهاية الآمال الكبيرة التي أطلقتها حركة القومية العربية. ولن يخرج العرب من معركة الانفصال عن تركيا، وفي ما بعد من معركة الكفاح ضد السيطرة الغربية، لا

بامبراطورية إسلامية، ولا بدولة قومية عربية. بل إن المشروع المتواضع لتحقيق التنمية الاقتصادية والسياسية في كل قطر على حدة بدا حلماً بعيد المنال. فقد أنتجت العقود الثلاثة التي اصطلح على تسميتها من قبل الخبراء باسم عقود التنمية، أي العقود الثلاثة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، واحدة من أكبر التجارب التاريخية التي عرفتها الجماعات إحباطاً من الناحيتين المادية والمعنوية(١٨).

ففي الوقت الذي كان الرئيس الجزائري هواري بومدين يتحدث من منبر الأمم المتحدة عام ١٩٧٤ عن ضرورة قيام نظام عالمي اقتصادي جديد، كان مشروع التنمية الوطنية قد بدأ يعاني صعوبات خطيرة ويدخل، في الوطن العربي والعالم الثالث معاً، في مأزق حقيقي(١٩). وللأسف، وكما كان متوقعاً، لم تجد صرخة بومدين التحذيرية أي أذن صاغية. ومنذ نهاية السبعينيات كانت القيادات العربية المختلفة التي راهنت على الحل الخارجي بدل تبديل معطيات الواقع الاقليمي قد أدركت أنها وصلت في موضوع التنمية إلى طريق مسدودة. ومع تبدّل ميزان القوى وتدهور مواقع الدول النامية، لم يعد للحديث عن الحوار العربي – الأوربي (١٩٧٤) والحوار بين الشمال والجنوب أي جدوى، ولن تكون هناك أية وسيلة ممكنة لانقاذ مشروع التنمية التاريخي الذي أنفقت عليه بلدان العالم الثالث الفقيرة مصادرها جميعاً، بالاضافة إلى ما فرضته على نفسها من مديونيات ثقيلة. لقد أرادت الدول الصناعية أن تعطي لكل أولئك الذين تحدّوا إرادتها وأرادوا أن يحققوا تنمية مستقلة، درساً لا ينسى، وأن تظهر لهم عجزهم عن تصور أية تنمية ممكنة خارج إطار ما سنّته هي نفسها من تصور لتقسيم العمل الدولي. ولن يتأخر الوقت حتى يجبر انسداد آفاق التنمية الأنظمة التقدمية العربية على تقليص مطامحها، وتحويل مشروعها التنموي إلى مشروع تنمية مصالح الدولة والمجموعات المرتبطة بها، وفي موازاة ذلك تنمية الشوفينيات المحلية التي تعززها، بدلاً من برنامج التنمية الوطنية المنشودة.

هذه هي الأرضية التي ستدفع المجموعات الحاكمة إلى التخلي عن الشعارات القومية

---

(١٨) انظر نموذجاً لهذا الشعور بالاحباط في : نادر فرجاني، **هدر الإمكانية : بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(١٩) هواري بومدين، «من أجل نظام اقتصادي عالمي جديد،» **المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية** (١٩٧٥).

العربية، سواء في ما يتعلق بالوحدة أو التنمية المستقلة أو النضال ضد الامبريالية، وتتجه نحو سياسات ما أطلقنا عليه الدولة الانفتاحية. فهل ستكون نتائج سياسة الانفتاح التي سوف تبدأها مصر الساداتية منذ عام ١٩٧٠ قبل أن تتبعها بقية الدول العربية والنامية، أفضل من سابقتها في تسريع وتائر التقدم والتنمية والتحديث المنشود؟ بالتأكيد لم يكن هدف هذه السياسات التي سوف يفرضها صندوق النقد الدولي ويعممها على كل دول العالم الثالث، انقاذ مشروع التنمية الشاملة الطموح، بقدر ما كان انقاذ ما يمكن انقاذه. لكن التخلي عن حلم التنمية الذاتية، أو تحويل الوطن العربي إلى مركز إضافي للإنتاج الحديث، والعودة إلى سياسة التبعية والتجزئة، وربط كل قطر باقتصاد الدول الصناعية على حدة، لن يحول دون حصول الكارثة، أعني توقف النمو وتجنّب خطر الانكماش. لا بل إن نتائج هذه السياسة ستكون مصدراً جديداً لتعميق الخيبة والإحباط. إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئاً آخر، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، سوى نظام تعميق الأزمة العامة بدل السيطرة المنشودة عليها. وهكذا ارتبط مفهومه ولا يزال بانهيار الإرادة السياسية في العمل المنظم من أجل تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتزايد الاستهلاك بصورة لا يمكن التحكم بها، وتوقف حركة الاستثمار المنتج، وتفاقم المديونية الحكومية والخاصة، وخراب المشاريع الصناعية وتقهقر مستوى الإدارة فيها، وتطور البطالة وزيادة التضخم والارتفاع المدوخ للأسعار، وفي مواكبته تدهور القدرة الشرائية للطبقات الشعبية، أي لـ٨٠ بالمئة من السكان، ثم ظهور أشكال جديدة لا إنسانية من توزيع الثروة وغياب العدالة، مع ما يرافق ذلك من نمو الفقر والمجاعة في بعض الأحيان، وانهيار الخدمات الاجتماعية، التعليمية والصحية والمواصلات، وتعميم الفساد في الإدارة وفي وسط الاطارات العليا للدولة، وانعدام ثقة الشعوب بنفسها وبالدولة وبالمستقبل، وبالتالي تزايد القلق والخوف واللجوء إلى الأشكال المختلفة لخرق القانون، وانتشار العنف اليومي والتوتر واستخدام المخدرات، والانحلال الأخلاقي، واحتكار أقلية محدودة للقسم الأعظم من الثروة الوطنية وحرمان الأغلبية منها، وتعميم نزعة البحث الجنوني عن الربح، من دون رادع من أخلاق أو قانون أو قيم إنسانية. إن النتيجة الأساسية للسياسة الجديدة المطبّقة منذ عقد من الزمن في معظم الأقطار العربية والثالثية هي دفع شعوب كاملة نحو اليأس والخوف والاضطراب.

وما كان لسياسات التصحيح الاقتصادي أو التكييف الهيكلي التي تطالب بتطبيقها

المؤسسات المالية الدولية، في محاولة منها للحلول محل حكومات البلدان الفقيرة نفسها في وضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية واتخاذ القرارات الوطنية، إلا أن تظهر في أعين المجتمعات التي تنكوي بنارها. وكأنها عودة صريحة إلى استراتيجيات السيطرة القديمة التي حاولت الدول الكبرى من خلالها وضع يدها على اقتصاد البلاد النامية وماليتها، من أجل ضمان أفضل طريقة لسداد ديونها وإخضاعها لمصالحها الخاصة. ويزداد اقتناع هذه المجتمعات بأن من المستحيل لحكومات هذه الدول الكبرى أو لمؤسساتها المالية أن تقدم للأقطار الفقيرة، في ما وراء هذه الأهداف، أيّة ضمانة فعلية لنجاح السياسات الجديدة التي تفرض عليها تطبيقها. ومن جهة أخرى يسود الصمت كل الأوساط العالمية والمحلية حول هذه الأوضاع المأساوية التي يعيشها العالم الثالث، مع الأمل الدفين بأن تنجح إجراءات القمع في تهدئة الأوضاع وردع الطبقات الشعبية عن أيّ عمل يهدد استقرار النظام ويقود إلى التراجع عن السياسات الجديدة. وليس هناك من يستطيع أن يشير بكلمة أو حركة إلى السبيل الممكن للرد على تفجّر المطالب الاجتماعية والانسانية والمعنوية في مجتمعات فقدت، وهي تفقد أكثر فأكثر، استقرارها الروحي وتغرق في اليأس والاحباط.

إن من ينظر إلى مجريات الأمور في معظم الأقطار العربية يدرك بسهولة أنها تفتقر الى الحد الأدنى من العقلانية الاقتصادية والاجتماعية، وأنها تسيربقوة العطالة والتقليد والاقتداء، وتجهل أي معنى للسياسة أو الاستراتيجية أو القيادة بما تنطوي عليه من رؤية شمولية وواضحة قادرة على توجيه العمل الجماعي، ودمج كل جهد وطني مبذول في حركة واحدة عامة وواعية للبناء الوطني.

لقد قاد إفلاس مشروع التنمية هذا إلى انهيار الطبقات الوسطى التي اعتمد عليها بشكل رئيسي النمو الاقتصادي، واستند إليها في العقود المذكورة توازن النظام واستقراره. وهكذا وجد ملايين الناس أنفسهم فجأة من دون عمل، ومن دون أمل في المستقبل، مهمّشين ومستَبعَدين من الحياة العامة. لا بل إن شعوباً بأكملها تشعر بالاختناق وتستسلم لليأس. أما الإجماع الذي كانت تظهره النظم القائمة فقد تفجّر تماماً وتطايرت أشلاؤه، وأصبح، مثله مثل القيم والشعارات الوطنية والقومية الأخرى، ضحية الخوف والانتفاضات المسحوقة واحتجاجات الخبز المغرقة بالدم، والاختلاجات والتشنجات التي يثيرها ويدفع إليها ما أظهرته ولا تزال تظهره النخبات والطبقات السياسية من جهل واستقالة جماعية وانعدام الحكمة والعقل.

ليس لدينا الوقت والمكان الكافيين هنا للتعرض بالتفصيل لكل معالم الأزمة الناجمة عن ذلك وأبعادها. يكفي أن نشير إلى مظاهرها الأعنف، وفي مقدمها تراجع وتائر النمو الاقتصادي، وهبوط الموارد النفطية التي انخفضت بمعدل الثلثين منذ عام ١٩٨٠(من حوالي ٢١٦,٢مليار دولار إلى ٧٠,٥ مليار)، بينما ارتفع حجم المديونية العمومية الخارجية إلى مايقارب ٩٠ مليار دولا،ر مع ارتفاع خدمة الدين إلى مبلغ ١٢ مليار دولار في العام؛ وتصاعد نسبة البطالة التي تحوّلت، في العديد من الأقطار العربية، خاصة في صفوف الأجيال الشابة التي تشكل اليوم (أقل من ١٦ عاما) أكثر من نصف السكان، إلى مرض عضال؛ والانخفاض المتزايد للدخول الضعيفة نتيجة السياسات التضخمية؛ وإفلاس المشاريع الاقتصادية الخاصة والعامة؛ وانتشار الفوضى في العلاقات الصناعية والزراعية، وفي السوق والإدارة معاً. ولا تشكّل هذه الفوضى الاقتصادية المتزايدة، وما يرافقها من إفلاسات المظهر الأكثر إقلاقا. فأخطر من ذلك ما نشهده من انهيارات وطنية ونفسية واجتماعية، كما يبرهن على ذلك استمرار الحرب الأهلية اللبنانية لأكثر من خمسة عشر عاماً، وتكاثر بؤر التوتر والنزاعات الاجتماعية والجهوية، وتفكك حركات المعارضة السياسية، وتقهقر التنظيمات النقابية[٢٠]. وأخيراً، لا يمكن عزل هذه الأزمة عما يجري على المستوى الثقافي من تراجع، إن لم نقل من انحسار للتوجهات العقلانية لصالح النزعات المتطرفة أو العصبيات التقليدية، المحلية أو المذهبية.

ثالثاً : حدود الوعي القومي

من بين العوامل التي ساهمت في إخفاق مشروعات التحديث الوطنية يشكّل إخفاق العرب في خلق إطار التعاون والتضامن الفعّال، إن لم نقل الاتحاد أو الوحدة، في نظري الأهم والأخطر. فما كان من الممكن ولن يكون من الممكن نجاح أي مشروع للتنمية الحضارية، هنا كما في أي منطقة أخرى من العالم، من دون خلق شروط التراكم المحلي ، ومنع ثروات المنطقة المادية والبشرية، من النزوح عنها والهرب منها. وهي الشروط التي تسمح بتوفير فرص التنمية الاقتصادية والتقنية والعلمية حسب المعايير العالمية، التي تحتاج،

---

(٢٠) انظر وجهات النظر المختلفة حول معالم هذه الأزمة ومنشئها في المأزق العربي، في مجموعة الآراء المنشورة في صفحة الحوار القومي في : لطفي الخولي (محرّر) في : **الأهرام** (القاهرة)، ١٩٨٦ .

بالتالي وبالضرورة، أسواقاً وتنوعاً في الثروات والقدرات، وتعاوناً وتضافراً في الجهود والامكانات التقنية والعلمية، لا يمكن توفيرها على مستوى الأقطار الصغيرة. ولهذا يشكّل فهم أسباب إخفاق حركة القومية العربية التي جعلت من تحقيق مثل هذا الإطار العربي هدفها الأول مدخلاً أساسياً لفهم عملية إجهاض مشروع التنمية الوطنية، ومن ورائه الدولة الوطنية التحديثية نفسها في الوطن العربي. فما هي أسباب هذا الإخفاق التاريخي لأهم حركة قومية ظهرت في الوطن العربي في العصر الحديث؟

ليس هناك أي شك في أن حركة القومية العربية كما عرفها الوطن العربي في منتصف هذا القرن قد عانت نقائص كثيرة، سواء أكان ذلك في مستوى بُناها، أو في مستوى العقيدة والفكرة التي كانت تحرّكها وتوّجه نشاطها وممارستها(٢١). وقد أمكن، في مرحلة المد، وعندما كانت المعركة متواصلة والحماس لاهباً، وكانت الانتصارات متتالية الواحد بعد الآخر، تجاوز التناقضات وعدم الشعور بالأثر الخطير لهذه النقائص. بيد أن الوضع اختلف تماماً عندما بدأت الصعوبات تبرز أمامها، وأخذ حماس الجمهور الواسع لشعاراتها يهبط، فظهرت حتى عيوبها الصغيرة وكأنها خطايا قاتلة.

ومن هذه النقائص غياب الديمقراطية والحريات السياسية والفكرية، كما أشار إلى ذلك بحق العديد من المحللين العرب(٢٢). ومنها أيضا سواد الروح التجريبية التي تحكّمت بسلوك القيادة وتفكيرها، التي كانت تعني في هذا السياق، كما عبّروا عن ذلك مرات كثيرة، غياب العقيدة أو النظرية الثورية الواضحة والمتسقة(٢٣). لكن لا بد في الحقيقة من وضع هذه الافتراضات، رغم أهميتها، في سياقها التاريخي وإدراك حدود قدرتها على

---

(٢١) انظر : وليد قزيها، «التحليل التاريخي للفكر القومي العربي : تطور الحركة القومية في المشرق العربي»؛ رضوان السيد، «قضايا الشرعية والوحدة في الفكر السياسي العربي الاسلامي»؛ معن زيادة، «تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مراحلها الأولى»؛ محمود رياض، «حول تجربة الوحدة بين مصر وسوريا»؛ جميل مطر، «التجارب الوحدوية الوظيفية : الجامعة العربية»؛ حليم بركات، «مستقبل الاندماج الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي»، وأحمد صدقي الدجاني، «ملاحظات حول نشأة الفكر القومي العربي وتطوره»، ورقات قدمت إلى : **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٠).

(٢٢) انظر على سبيل المثال : **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٤)،و**دراسات في الحركة التقدمية العربية**.

(٢٣) انظر على سبيل المثال : عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٦ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٣).
أما غياب النظرية الثورية فقد كان النقد الأساسي الذي ركزت عليه التيارات الماركسية والبعثية في وجه الناصرية.

تفسير مصاعب هذه التجربة. فإذا كان غياب الحريات الفكرية والسياسية قد عمل من دون شك على عزل الحركة في صفوف المثقفين والفئات العليا، لكنه لم يؤثر كثيراً في موقف التكتل الجماهيري في دعمه وتأييده للقيادة القومية، وهذا هو الأمر الحاسم هنا، دون أن يعني ذلك التقليل أو الانتقاص من أهمية هذا النقد وعزلة المثقفين.

أما في ما يتعلق بقضية غياب النظرية الثورية فلا بد من التمييز بين العقيدة وبين الفلسفة التاريخية أو الوجودية الشاملة. فقد كان للحركة القومية العربية عقيدة واضحة بالتأكيد، أعني رؤية عامة تقود خطاها في ممارستها، وأهداف محددة وقيم أساسية تراهن على تشغيلها وتعبئتها لتحقق تقدمها. لكن لم يكن لديها بالفعل نظرية مشابهة لما كانت تتمتع به الماركسية في ما يتعلق بصراع الطبقات مثلا، بالرغم من أن مفهوم الصراع القومي يمكن أن يمثل هنا وفي حالاته الأكثر قوة، مصدر فلسفة تاريخية حقيقية.

لكن، لحسن الحظ لم تكن هذه هي الحال في التجربة العربية، باستثناء ما ظهر في بعض الأحيان، وبصورة جزئية، لدى بعض الأجنحة البعثية. فقد ضمنت الروح التجريبية حدا أدنى من المرونة العقيدية والسياسية ومن الانفتاح الذهني الذي كان لا بد منه للتعلم واكتساب الخبرة في العمل السياسي الوطني والعالمي في سياق التحول التاريخي الجديد غير المسبوق. فقد ساهمت الروح التجريبية، بعكس ما يعتقد منتقدوها، في التخفيف من الأثر السلبي لنقص الحريات السياسية، أو بالأحرى لغياب التعددية والمعارضة الشرعية. لكن في ما وراء هذه المشاكل التي لم تكن في نظرنا حاسمة في تحديد مصير حركة القومية العربية، من الأفضل التركيز على نقاط الضعف البنيوي للفكر والممارسة السياسية عامة في الوطن العربي، وبصرف النظر عن التيارات المتباينة والمتعددة: البعثية والبومدينية والناصرية... إلخ. وليست هذه النقاط إلا الانعكاس المباشر للضعف البنيوي الذي تعانيه المجتمعات العربية، بما هي تشكيلات وطنية.

ففي مستوى التصور العام أولاً، يبدو هذا الضعف في مفهوم العمل الجماعي القومي نفسه. فقد شاركت الحركة القومية العربية جميع الحركات الوطنية في نظرتها التقدمية والطليعية، بل تجاوزتها فيها. وهو المفهوم الذي ينظر إلى العمل القومي وكأنه تحقيق لانقلاب جذري في مجتمع يوصف بالانحطاط والعجز، ولا يمكن تحويله إلا عن طريق بناء سلطة خارجية، أي خارجة عنه ولا تعكس حقيقته، سلطة طليعية تجسّد جميع

الفضائل، وتتصدر الحياة السياسية باعتبارها المصدر الوحيد لقيم التقدم والعقل كافة. ففي هذا التصور العام توجد في صورة كامنة جميع بذور الانحراف المقبل الذي سوف تشهده السلطة الوطنية التي تظهر مستقلة كلياً عن المجتمع، مكتفية بذاتها، مطلقة وتعسفية. فقد كان تحديد صلاحيات السلطة الوطنية يبدو بالضرورة، في إطار مثل هذا التصور، كمحاولة لحرمانها من القوة وحرية المبادرة اللازمتين لتحقيق الانقلاب المطلوب في الهياكل والقيم الاجتماعية، وبالتالي كمؤامرة ضد إرادة التقدم والتحديث. ولم يكن من المقبول أن توجد في هذا المجال، معارضة سياسية أو فكرية تتنازع مع السلطة على اقتسام الفضاء السياسي، أو تضعف بانتقاداتها سطوة السلطة والصورة البراقة التي تعطيها القيادة الالهامية عن نفسها، أو حتى أن تظهر نفسها كما لو كانت تشكّل تياراً مختلفاً ومستقلاً عن التيار العريض الوطني الشامل الذي تجسّده في نظرها الدولة، اللهم إلا إذا أرادت أن تتهم بالعمل على تقسيم الشعب وإثارة الفتنة فيه. **باختصار**، كان على المعارضة إذا أرادت أن تكون حاضرة بجسدها وبصورة شرعية، أن تنفي ماهيتها السياسية وتقبل أن تكون زينة لسلطة واحدية حريصة على أن تظهر بمظهر السلطة الديمقراطية والحضارية في نظر المؤسسات التمويلية الدولية والرأي العام العالمي.

إن تحول الحركة القومية إلى دولة، وتطابقها معها، وفي ما بعد تحويل الدولة القومية إلى بديل عن الأمة ومبرر لوجودها عوض أن تكون أداة في يد الحركة - الحركات - الاجتماعية والسياسية القومية والتعبير عن إرادتها، قد كرس هذه النزعة العميقة وزاد من قوة الشعور بخطورة المهمة التاريخية التي كلّفت الدولة نفسها بها، أو كلّفتها بها «الطليعة» والمجموعات الحاكمة، أعني مهمة بناء الأمة وتحديثها كفاعل تاريخي وأصل أي تقدم حضاري. فقد تحولت الدولة بذلك إلى الوكيل الحضاري والمربّي الكوني والعام للمجتمعات، وذلك بصرف النظر عن العقيدة التي كانت تلهم قياداتها، سواء أكانت معتدلة أو مغالية.

والواقع، لم يكن التركيز على مفاهيم الديمقراطية والمجتمع المدني واحترامهما من المفاهيم الأساسية التي تثير الفكر الانقلابي أو الثوري أو تؤثر فيه، لا في الوطن العربي، ولا في أي منطقة أخرى من العالم. ولهذا كانت السلطة المطلقة تنمو على قدر نمو النزوعات الثورية والتحويلية التي تكلّف بها السلطات الانقلابية نفسها أو التي تنتزع تكليفها بها من المجتمع.

ومثل ما تميل الدولة الديمقراطية إلى الظهور بمظهر الدولة الإدارية والتسييرية، من دون طموحات تحويلية جذرية، تظهر الدولة الثورية بالعكس دولة تبشيرية هجومية وتغييرية بالتعريف. فبقدر ما تستمد الأولى من تجسيدها المباشر والكامل للإرادة الجمعية ماهيتها كسلطة بالأساس شرعية، تقوم قوة الثانية و«شرعيتها» على ما تمثّله من قدرة على قلب المجتمع وزعزعة توازنه واستقراره، ونفي وجوده كحقيقة مشخّصة تاريخية تعبّر عن الهياكل المفوتة وعن الانحطاط والتحلل المرفوضين. فهي لا تستطيع أن تعمل حقاً إلا إذا قبل المجتمع أن يستقيل كقوة مستقلة ومتميزة، ويسلم نفسه ومصيره للدولة والسلطة الطليعية. وعندما يوكل المجتمع إلى الدولة مهمة تحويل بناه من دون شروط، لن يكون بإمكانه بعد ذلك أن يطلب منها تقديم حساب آخر سوى الحساب المتعلق بانجازاتها على طريق التحويل والتغيير. وهذا هو الأمر الذي يدفع المسؤولين في هذه الدول إلى تصوير أنفسهم على مدار السنة وهم يدشّنون الشركات والمشاريع الصناعية أو الزراعية الجديدة، ويفتتحون المدارس ومراكز الإسعاف والمستوصفات والمشافي والمرافق العامة، حتى لو اضطرهم الأمر وفقر الحال إلى اختلاقها وبنائها في الخيال وعلى الورق. فهذه الانجازات هي التعبير عن الشرعية الوحيدة «الثورية» التي يمكن اكتسابها، أو هي خطاب الشرعية الخاص بها، الذي يقابله في الدولة الديمقراطية خطاب الانتخاب العام وحكم الأغلبية.

لكن هذه المهمة التي تعطي من جهة صكاً مفتوحاً للدولة في ما يتعلق باتخاذ القرارات، تكبلها أيضا من جهة أخرى بالمطالب والمطامح الاجتماعية غير المشبعة. والمفارقة في هذا المجال هي أن طاقة الدولة على إرضاء هذه المطالب والطموحات تتناقص بقدر ما يزداد اعتماد المجتمع على هذه الدولة والتسليم لها ورمي المسؤولية عليها، أي بقدر تخليه هو نفسه عن المسؤولية في بناء ذاته ومصيره. ففي هذا التخلي يكمن الحافز إلى تكوين الدولة النخبوية أو إلى جعل نمو الدولة هدفاً قائماً بذاته أو الهدف بعينه. وهذا ما يعكسه النمو المتزايد في قطاع الخدمة العامة، المدنية والعسكرية، الذي احتل المرتبة الأولى، وبفارق كبير جداً، في توزيع الميزانية في العقود الماضية، وذلك بصرف النظر عن طبيعة النظام الاقتصادي والسياسي في الأقطار العربية(٢٤). إن تحول الدولة إلى المصدر الرئيسي

---

(٢٤) انظر على سبيل المثال: Samir Amin, *Irak et Syrie, 1960 - 1980 : Du Projet national à la trans-nationalisation* (Paris : Minuit, 1982), and Hanna Batatu, *The Egyptian, Syrian and Iraqi Revolutions : Some Observations on their Underlying Causes and Social Character* (Washington, D.C. : Georgetown University, Center for Contemporary Studies, 1984).

لاستلاب المجتمعات النامية يتناسب طردا مع تعليق هذه المجتمعات كلّ آمالها على الدولة. ومن المفارقة أن هذا التوظيف الوهمي في الدولة يزداد مع تزايد الإحباط النابع من إخفاق هذه الدولة في الرد على هذه الآمال. والسبب في ذلك أن الحاجة إلى وسيلة للعقلنة والتنظيم الاجتماعي وبث التناغم والانسجام والانجاز تصبح أكثر إلحاحا بقدر ما يزداد سقوط المجتمع في الفوضى وشعوره بالحرمان. وهذا هو جوهر الآلية التي تهدد بتحويل الدولة في العالم الثالث، إلى وحش مقدس، وتدفعها إلى أن تبتلع المجتمع نفسه الذي يعبدها. إن الدولة تتحول هنا إلى المعبود الأول للمجتمع بقدر ما يبرز عجزها عن تحقيق الانجازات الموعودة، ويزداد الإحباط الناجم عن إخفاقها.

هذا هو السياق الذي تندرج فيه المشكلة التي كثيراً ما أصبحت تثار اليوم حول الشرعية في الفضاء السياسي العربي.

فالواقع أن الدولة التي تعرض نفسها منذ البداية باعتبارها الصعيد الأعلى الذي يأخذ على عاتقه، في خارجيته واستقلاله، مهمة تحويل المجتمع وتبديل قيمه وغاياته، لا تستطيع أن تضمن لنفسها أي شرعية مسبقة. إنها ترمي نفسها في المغامرة التحويلية التاريخية من دون أي رصيد. ولا تكتسب شرعيتها إلا تدريجيا، بقدر ماتثبت مقدرتها على تحقيق اندراج المجتمع «المتأخر» في التاريخ والحضارة الموعودين، أي بقدر ما تنجح في إعادته إلى مجال الكونية التي تعتقد أنها تمثلها وتقوده إليها. إن مأساة كل سلطة اقلابية هي أنها بقدر ما تتمتع بحرية الحركة تفتقر إلى الشرعية، أي إلى هذا العمق الأخلاقي أو المعنوي، الذي يضمن للدولة ثقة المنضوين تحتها وولاءهم وتعاونهم. ومن الممكن الحديث هنا عن بنية سياسية مقطوعة الرأس، بمعنى أن غياب الثقة المسبقة بالنظام يحرم الدولة من هامش المبادرة والمبادهة والمرونة العملية الضروري لتحقيق الاستقرار والاستمرار. فالشرعية لا تتمثل هنا برأسمال معطى تستند إليه النخبات الحاكمة عند الدخول في اللعبة السياسية الرسمية، ولكنها تظل فضاءاً يحتاج إلى البناء ورأسمالاً ناقصاً يحتاج تكوينه والحفاظ عليه إلى مراكمةالمكاسب والانجازات. ومن هنا كان الإخفاق في إنجاز المشروع التغييري، مهما كان نوعه، بالضرورة فاتحة لأزمة تتجاوز النظم والفئات والحركات التي ارتبطت به تاريخياً لتصيب الفكرة التقدمية ذاتها المتماهية مع مهمة التغيير التاريخي، وتقضي على مبرر وجودها، كما تصيب الأجهزة والمؤسسات التي ارتبطت بها.

ومن بين النقائص البنيوية الأخرى التي اتسمت بها الحركة القومية العربية ما كان يتعلق بالبناء العقائدي أيضاً. فغالباً ما حجبت تمائمية الشعارات وصنمية المفاهيم في هذه الحركة الواقع العملي، وحدّت من مقدرة القيادة والشعب معاً على التمييز الدقيق لعلاقات التناقض ووشائج القربى والتحالفات. وهكذا حصر مفهوم الأمة، كما حصرت علاقة الأمة بالدولة، بل وبالإقليم والتاريخ، في التصور التقليدي للجماعة الثابتة والخالدة التي تتجاوز العالم والتاريخ، وتفرض نفسها بصرف النظر عن تغير المعايير والتحديات والاحتياجات. لقد أصبح هم النظرية القومية العربية هو إثبات هذه الاستمرارية وهذا الخلود، أي نفي تاريخ التحول ومقتضيات التغيير الذي يفرضها التاريخ المعاصر نفسه، والتي يؤدي تجاهلها إلى زعزعة أسس الأمم السابقة وحلّها، مهما كانت قوة شخصيتها التاريخية وطموحاتها ووحدتها. وما ينطبق على القومية العربية التي تشكّل النموذج الأنضج والأكثر اتساقاً للحركة الوطنية، ينطبق بصورة أكبر على القوميات القطرية، مثل الفرعونية والفينيقية والسومرية والخليجية وغيرها. فبتصويرها الأمة كحقيقة ناجزة وكوحدة صلدة، عملت الفلسفة القومية وهي فلسفة كلاسيكية تقليدية لم تتغير منذ القرن الماضي - على تغييب ما يجيش به الواقع من التباين والتمايز والانقسام والتناقض، وإبعاده عن الوعي، وبالتالي على طمس الحاجة إلى البحث عن الحلول المناسبة له، وإلى بذل الجهد وخوض الصراعات وتحقيق التسويات التي يقتضي التوصل إليها عملاً متواصلاً غير مضمون منذ البدء. بل لقد جعلت من الأصعب فهم هذه التناقضات وايجاد الحلول العملية لها.

ويمكن تعميم الملاحظة نفسها على النزعة القوية التي كانت سائدة نحو المطابقة البسيطة والسهلة النابعة من دون شك عن مناخ الكفاح ضد الاستعمار، بين الدولة والأمة والشعب والحكومة.

والحال إن هذا التصور المبسّط لمسألة التكوين القومي، قد حرم الحركة من فهم التحولات والوقائع العميقة التي طرأت على الوجود القومي العربي، التي لايمكن من دونه النفاذ إليه أو تغييره. ومن أهم هذه التحولات والوقائع ما يتعلق بالمفهوم العام للعرب كشعب وجماعة. إن الفضاء العربي الذي نجم عن تفكك الامبرطورية العثمانية وانهيارها لا يشبه إلا جزئياً ومن بعيد المجتمع العربي الأول الذي اندفع تحت راية الإسلام من الجزيرة العربية في القرن السابع ليفتح العالم ويبني في إثر هذا الفتح الدولة والجماعة الاسلاميتين.

والمقصود أن حقيقة هذا الوجود العربي المعاصر، مختلفة كثيراً عن واقع عالم العرب الأول.

فمن ناحية التركيب الأجناسي، ليس العرب المعاصرون إلا ثمرة التمازج الواسع والعميق بين شعوب الامبرطورية الاسلامية في مراحلها المتعاقبة، الآسيوية والأفريقية والأوروبية أيضاً، واختلاطها مع الأرومة العربية الأولى التي عملت بمثابة الخميرة لهذه الحركة التاريخية القوية. وحتى هذه الأرومة، أي عرب الجزيرة الفاتحين، ليسوا هم أنفسهم إلا محصلة الاختلاط والتمازج بين شعوب مختلفة، ثقافة وسكاناً، نبطية وكلدانية وآرامية في سوريا والعراق ولبنان والأردن وفلسطين، قبطية وأفريقية في مصر والسودان، بربرية في المغرب، بالإضافة إلى الشعوب الصغيرة الأخرى التي وجدها العرب على طرق فتوحهم وأدمجوها في مشروعهم التاريخي الديني والسياسي والحضاري. وهذا يعني أن المجتمع العربي الجديد يتكوّن اليوم من سكان معرّبين أكثر مما يتكوّن من عرب أصيلين أو أصليين. وقد كان الفضل للإسلام في تحويل هذا الخليط الواسع من الشعوب والأقوام إلى أمّة واحدة، وجدت في اللغة والثقافة العربيتين عنصر وحدتها واتساقها وتفاهمها. وعلى عكس ما حصل في اليابان، كان لابد للاحتكاك مع نموذج الدولة الوطنية الحديثة وما رافقه أيضاً من تراجع في الشعور السياسي الديني، ألا يثير هزة عنيفة في وعي هذه الأمة ويدفع بها على طريق أزمة هوية حقيقية. ففي هذا التركيب التاريخي تكمن أسباب التباس الوضعية التي وجد المجتمع العربي نفسه فيها في العصر الحديث وارتباكه في فهم تعقيداتها. فقد كانت معظم النخبات السائدة في الوطن العربي من أصول أجناسية خليطة تفتقر غالباً الى أي شعور عربي، خاصة وقد كانت العروبة صفة سكان البوادي والأرياف، وكانت إذن غير قادرة على أن تجد في دعوة العروبة تعبيراً عنها، وبالضرورة عن مصالحها كنخبات سائدة. ثم إن التقدم على طريق الحداثة السياسية، والتأثر المتزايد بالثقافة السياسية الأوروبية، كان يقود، وبصورة تلقائية تقريباً، إلى تبلور مشاعر القوميات الصغيرة والأجناس والخصوصيات العديدة التي كانت تحتويها وتجمع بينها مشاعر الهوية السياسية الاسلامية، التي بقيت تحت الأرض تتغذى من ثقافات فرعية ظلّت حيّة أو غيّرت من أشكال تمظهرها خلال الحقبة التاريخية الطويلة الماضية. وكانت هذه الثقافات في الغالب وبالضرورة ثقافات عصبيات ضيقة أو جهوية محلية تنتمي في منطق اشتغالها إلى عصر مضى، ويشكّل إحياؤها تحدٍّ إضافي لمسار الحداثة العربية العقلية والسياسية.

ومن الناحية الاجتماعية، تبدلت بنية المجتمعات العربية تبدلاً جذرياً، سواء أكان ذلك على مستوى الديناميات والنزوعات العميقة لها أو على مستوى الهياكل والتوازنات الحيوية. فلم يعد الوطن العربي اليوم هذا التجمع الطبيعي من القبائل المتخاصمة التي تعيش على الترحال والحرب، أو هذا التآلف الملحمي الذي تشكّل في ظل الإسلام وتحت تأثيره في سبيل تحقيق المهام العظيمة ورفع راية الدين الحنيف ومدّ نفوذه وإشعاع رسالته إلى أبعد نقطة ممكنة.

إنه يشكّل، بالعكس من ذلك، مجتمعاً عادياً لا يملك لا رسالة كبرى ولا مشاريع طموحة، ويتكوّن من أغلبية من الفلاحين الفقراء والمغلوبين على أمرهم، ومن مدن منتفخة ومتضخمة على شفا الانفجار، ومن حرفيين تسحب الصناعة الحديثة الأجنبية البساط من تحت أقدامهم. ولا تزال معالم حقبة الانحطاط الطويلة تجرّ ذيولها من خلال ما تبقى من عقليات إقطاعية، وروح عسكرية ، وأصحاب تجارة وصناعة ضعيفة يرتعدون تحت سياط انتصار الرأسمالية المركنتيلية التي تهددهم بالخنق والاختناق. فجميع توازنات هذا العالم تعكس، بخلاف مجتمع العرب الأول الأسطوري، هشاشته وفقره وحساسيته.

ومن الناحية الجيوسياسية أخيراً، لم يعد عالم العرب هو ذاك الوسط الصحراوي الذي يمثل جوف الجزيرة مع امتداداته المتحضرة أو شبه المتحضرة في سوريا والعراق. إنه يغطي اليوم مساحة هائلة تمتد على اتساع قارة كاملة من الأطلسي حتى حدود ايران، ويتكوّن من شعوب ومناطق متعددة ومتنوعة، وينطوي على امكانات بشرية واقتصادية كبرى. باختصار إنه عالم يحتل موقعاً استثنائياً في الاستراتيجية العالمية، ويمثّل ملتقى طرقٍ إجبارياً في شبكة الاتصالات الدولية. **تلك هي الواقعة الأولى**.

أما الواقعة **الثانية**، فإنها تتعلق بالظروف التي رافقت نشوء هذا المجتمع العربي الحديث وأثرت في تكوينه. إن السمة الأكثر بروزاً وخطراً في الوقت نفسه، التي تظهر للباحث الاجتماعي هي أن عالم العرب مابعد العثماني كان يفتقر بصورة محزنة، سواء على مستوى الأقاليم أو على المستوى الشامل، الى القوى الاجتماعية الحيّة والمنظّمة التي كانت قادرة على أن تحمل على عاتقها مسؤوليات بناء الدولة الجديدة وتنظيم المجتمعات وتوجيهها. فبين عالم الفلاحين المهمّش الذي يعيش في شبه عصيان مدني دائم من جهة، والحشد الضيق من المجموعات المسيطرة المتنافرة – من شبه إقطاعيين غيابيين، وكمبرادوريين ملتصقين بالسوق الخارجية، وتجّار مرابين، وهيئة متخلفة ومتراجعة من

علماء الدين، والنخبات المثقفة الجديدة التي لا تزال في طور النشوء - من جهة ثانية، كانت الدولة، بما تملكه من ثقل بيرقراطي وقدرة على القسر، هي وحدها التي تبرز كنقطة لقاء ومركز ثقل ترسو عليه العناصر المتنافرة والمتباينة للمجتمع، وبشكل أساسي للنخبة الكسموبوليتية والمنطوية على عوالمها وأوساطها الخاصة في الوقت نفسه، وبالتالي العاجزة عن ربط الاتصال المباشر في ما بينها. وقد أدرك القوميون منذ البداية هذا المركز الاستثنائي للدولة وصاروا يتمسكون بها كما لو كانت خشبة الخلاص الأخيرة. ولكنهم كانوا يراهنون على الدولة كوسيلة لتحقيق الاندماج القومي في الوقت الذي كانت تسقط فيه شيئاً فشيئاً تحت سيطرة الدول الأجنبية، وتخرج من أيدي المجتمع الذي تنتمي إليه. وهذا هو في الواقع المأزق والإحراج الذي سوف تواجهه النخبات الوطنية جميعاً، والذي سوف يجعلها تتردد بين التعاون النسبي مع السلطات الأجنبية على أمل تحقيق الإنجازات والإصلاحات، السياسية والاجتماعية الضرورية، أو الارتماء في حركة المقاومة ومناهضة الاحتلال التي تهيّج بها قلوب جميع الشعوب التي تشعر بالعزلة والاستبعاد، وتطمح إلى تأكيد وجودها وحقيقتها كمصدر مباشر ووحيد لأية شرعية سياسية حقيقية.

والواقع أن وجود هذه القوة الاجتماعية القائدة، المنظّمة والموحّدة، سواء أكانت طبقة برجوازية مؤسسة فعلاً، أو أرستقراطية مهيمنة أو نخبة وطنية متسقة ومتفاهمة، قادرة على تأمين الحد الأدنى من التسيير العقلاني للمجتمع وحل تناقضاته الذاتية، ومن ثم تأسيس شكل ما من أشكال الشرعية الفاعلة، هو الذي كان ينقص، وبقوة، حركات التمرد والمقاومة الشعبية المتعددة التي شهدتها المجتمعات العربية التي نشأت على إثر تفكك الدولة العثمانية، وهو الذي حتم هزيمتها. ففي هذا النقص يكمن الفراغ الذي نجحت القوى الأجنبية في استغلاله لخلق موقع لها داخل الحقيقة الوطنية وضدها. فمن خلال إمساكها بالمجتمع من رأسه، كانت هذه القوى قادرة على التحكم بتوازناته جميعاً، واحتكار وظيفة التنظيم الدقيقة - والتفكيك معاً - لأجزائه، وهو ما قامت به فعلاً من منظور مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية الخاصة(٢٥).

---

(٢٥) لعل انفراط عقد الثورة العربية الكبرى لعام ١٩١٦ أفضل مثال على ذلك. فالضعف المعنوي والمادي للقوة الرئيسة للثورة تجسد أساساً في انقسام الرأي العام، خاصة لدى الزعماء، كما تجسد في انعدام الاتساق والتنسيق الفعلي بين أطراف التحالف العربي المكوّن من قوى لا يجمع بينها اجتماعياً وسياسياً شيء تقريباً. وهكذا ما كان من الممكن لدخول جيوش الثورة العربية عاصمة الأمويين إلا أن يعطي المثال الساطع على الفوضى وانعدام النظام والوعي السياسي معاً. وكان هو نفسه مصدر نزاعات وحزازات لن تنتهي بين الزعماء قبل أن تقضي على الثورة ذاتها. لقد كان الصراع على اقتسام =

ويمكن اعتبار نموذج ما حصل في منطقة الخليج العربي مثالاً آخر على ذلك. فهو يعكس بأوضح صورة عبثية الوضع الذي أدى بمنطقة واحدة كاملة التجانس إلى القبول بوجود دول متعددة، لا يتجاوز عدد سكان بعضها أحيانا مئات ألوف الأفراد، ينتمون جميعًا إلى أرومة عربية واحدة، بل أحيانا إلى قبيلة واحدة(٢٦). لكن إذا كانت حماية المصالح النفطية هي التي حسمت في مسألة تقسيم منطقة الخليج فإن مصالح الاستراتيجية الكبرى هي التي وقفت ولا تزال تقف وراء تقطيع أوصال الهلال الخصيب.

ومع بعض الفوارق البسيطة، هذا هو الوضع الذي سوف يسم كذلك تطور الأوضاع الوطنية في المغرب العربي. فبعد النزوع العميق والعلني للعمل الموحد في سبيل التخلص من الاستعمار، سوف تختار النخبات المغربية في النهاية طريق الاستقلالات المنفصلة. وهكذا سيتم الابتعاد شيئاً فشيئاً عن روح ميثاق الصومام الذي أكّد على أن شعوب المغرب أصبحت بعد التجربة على اقتناع تام بأن النضال في صورة منفصلة ضد العدو لن يكون له نتيجة أخرى غير إخفاق الجميع، وإعطاء المحتل الفرصة الذهبية

= مناطق النفوذ داخل الدولة والادارة قبل أن تقوما فعلاً معادلاً لضيق أفق الرجال القادة وخصوصية مصالحهم. ولا تعكس خصومات الزعماء عجزهم عن فرض قيادتهم وسلطتهم فحسب وإنما تبرز أيضاً الغياب المأساوي لأي رؤية واضحة لمقتضيات العمل وحاجات الناس والشعوب الذين تنطّعوا لقيادتهم.

وهذا ما يفسر السرعة التي نجح فيها ممثلو الأقاليم العربية المختلفة المشتركة في الحركة السورية والعراقية والحجازية، في فرض أنفسهم وإعلان استقلالهم المنفصل قبل أن تنجلي نتائج المعارك ذاتها، بعكس الالتزامات المبدئية التي أخذها الجميع على أنفسهم قبل بدء الثورة. وما كان من الممكن لهذا التصرف إلا أن يضفي مشروعية جديدة على عمل ابن سعود ضد الهاشميين، وأن يحظى برضى أولئك الذين كانوا المستفيدين المباشرين والرئيسيين من التفتيت العربي. وليس قبول الهاشميين بهذا التقسيم، وتسمية أبناء الشريف حسين ملوكاً على الممالك المستقلة في سوريا والعراق والأردن، إلا الشهادة الصريحة على غياب الوعي السياسي لدى طبقة قيادية لم يكن التحرير يعني عندها شيئاً آخر سوى تقاسم الإرث السلطاني. وهذا ما جعل من الاستقلال منذ البداية الوسيلة لخدمة المصالح الخاصة للفئات التي نجحت في التصدر، وفي ما بعد في التعاون مع السادة الحقيقيين.

فبسبب غياب أي مفهوم للمصلحة الوطنية الحقيقية لديها، أدركت التجمعات المختلفة التي شاركت في الثورة أن التحالف الواسع الذي كانت تدخل فيه قد أصبح عائقاً أمام تحقيق مصالحها لأنه مناقض للمصالح التي تسعى إليها الدول العظمى. وهكذا سارعت إلى التخلي عن الحلف القومي والتحقت بمعسكر المتعاونين الذين احتفظت لهم سلطات الاستعمار بوظيفة الكمبرادور المحلي. ولن تلبث استقالة الأسرة الهاشمية والاضطراب والحيرة التي أصابت الرأي العام الشعبي حتى أقنعت هذه المجموعات بصحة الاختيار الذي لجأت إليه. وهكذا تخلت أيضاً بضمير مرتاح عن طموحاتها القومية وقبلت بالعمل في ظل سلطات الحماية الأجنبية. والمقصود أن الاستقلال العربي الذي كان يحلم به الجميع كان ممكناً لو أن أعيان المصالح التجارية، والأمراء الصغار وزعماء التنظيمات السورية والعراقية رفضوا المخططات المهينة التي فرضت عليهم وقبلوا معاً بتوجيه بنادقهم، بعد الحرب العربية التركية في اتجاه مقاومة قوى الاحتلال الجديد الغربي.

(٢٦) تمد قبيلة العنزة التي ينتمي إليها الحكام السعوديون نفوذها في العديد من مناطق الخليج بل تتجاوز ذلك نحو مناطق واسعة أردنية وعراقية وسورية.

للانقضاض على الحركات الوطنية المغربية، وسحقها، حركة حركة[٢٧]. وكما حصل في المشرق العربي، لن تلبث عبارات التأكيد على وحدة المغرب العربي وأصالتها وانغراسها في التاريخ المجيد وتحققاتها السياسية في عهد الدول الفاطمية والموحدية، وأهميتها في تفجير الكفاح التحريري ذاته في مختلف الأقطار المغربية في حقبة ما بين الحربين[٢٨]، أقول لن تلبث حتى أخلت مكانها للفكرة النقيضة القائمة على الدفاع عن وطنيات متميزة ومغلقة على ذاتها، باحثة كل منها على حدة عن هوية خاصة مستقلة، حتى لو كان ذلك على حساب الحقيقة التاريخية، ولقاء تشويه التراث الواحد والتمثيل به. لقد فضلت النخبات المغربية أيضا أن تقود معركتها الصعبة من أجل الاستقلال والتنمية من داخل الحدود الضيقة التي ارتسمت في ظل التاريخ الاستعماري. وقد استمرت في رمي مسؤولية هذا الخيار واحدتها على الأخرى خلال سنوات طويلة، تماماً كما استمرت النخبات المشرقية، البعثية والناصرية والقومية تتهم بعضها بعضاً بتخريب الخيار الوحدوي أو الوقوف ضده. ولن تكتشف هذه النخبات أهمية هذا الخيار في المغرب والمشرق معاً، وضرورة تحقيقه إذا أرادت السير في أي مشروع جدّي ومتّسق للتنمية إلا بعد عقود عديدة، وتحت تأثير ما شهدته وتشهده أوروبا من توجّه ثابت نحو الاندماج الاقتصادي والسياسي.

في الواقع، كانت تجربة الاستعمار تجربة مدمّرة في المشرق والمغرب على حدّ سواء. وقد ضاعف من طابعها المدمّرهذا، الانقسامات الداخلية التي كانت تعرفها النخبات العربية. وقد خرجت المجتمعات العربية منها نازفة، مكسّرة، فاقدة لأي نظام داخلي أو نقطة ارتكاز فعلية، مجتمعات حُطِّمت بُناها وقُضِيَ على ثقافتها الحيّة الفاعلة وعلى روح السيادة والكرامة فيها، وبالتالي على حسّ المسؤولية الجماعية الذي لاغنى عنه في تكوين النخبات القيادية الحقيقية، وبناء أي نوع من أنواع الوطنية، عربية كانت أم قطرية. وهكذا وجدت هذه المجتمعات نفسها مفتقرة الى وسائل تنظيمها من داخلها.

وبدلاً من هذه الطبقة القيادية التاريخية التي زادت من قوة الحاجة إليها الصعوبات والمشاكل العويصة التي أورثها الاستعمار، لم يعرف عالم العرب لما بعد الاستقلال إلا

---

(٢٧) انظر : **ميثاق الثورة الجزائرية** (مؤتمر وادي الصومام)؛ «افريقيا السائرة نحو الوحدة،» **المجاهد** (نيسان/ابريل ١٩٥٨)، ومحمد حربي، «الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي، ١٩٢٨ - ١٩٥٤،» وعلي أومليل، «النخبة الوطنية وفكرة المغرب العربي،» في : **وحدة المغرب العربي** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٢٨) André Mandouze, *La Révolution algérienne par les textes : Documents du F.L.N.* (Paris : Maspéro, 1961), p. 14.

مجموعات قيادية ضعيفة وعاجزة، إنسانياً وأخلاقياً، لا يضاهي جهلها بمعطيات السياسة الدولية سوى تجاهلها الأعمى لكل ما يثير المجتمعات الانسانية ويحفزها على العمل ويدفع بها نحو الكمال. لقد ورث هذا العالم زعامات كثيرة، تتساوى في الوضاعة والشره، لا يحرّكها إلا حب النفوذ والسلطة ولا يثير حماسها إلا البحث الدائب عن المصالح الشخصية. تدفع بها محدوديتها وضيق أفقها ومصالحها بالضرورة نحو الخصومة الدائمة والتنافس على كسب الأتباع والمصفقين والانتهازيين الذين يقدمون لها في ما يتميزون به من انعدام الوزن والثقافة، الفضاء الذي تحتاجه لتبرز عبقريتها ومواهبها. فعلى هذه الزعامات والوجاهات الصغيرة المنحطة التي تفتقر إلى أي عنصر من عناصر الرؤية التاريخية والاجتماعية التي يحتاج إليها، تكون أية طبقة أو نخبة فاعلة، سوف تراهن الدول الحديثة من أجل تأمين مشروعيتها واستقرارها، وتجذير مفهومها في التربة العربية.

وفي هذه البُنى التي وصفناها يكمن تفسير المفارقة الكبيرة التي تميز التاريخ السياسي العربي الحديث، أعني التناقض البارز بين حماس الجماهير الجامح وبلادة القيادات المحبطة، وبين التهاب مشاعر الوحدة وخطابها، والعمل المنظّم على تدمير أسسها العملية، وتحطيم شبكات التواصل والتبادل التي حِيكت عبر التاريخ الطويل، وضرب وشائج القربى الروحية والمادية. فهذه المفارقة هي التي تعطي لهذا العالم الشديد التجانس بالمقارنة مع جميع الأمم المتحضرة، وذلك بعكس الاعتقاد السائد، مظهراً عبثياً ولا عقلانياً محيّراً. هناك بالتأكيد عناصر خصوصية تضفي على هذا التقسيم السياسي أحياناً بعض الشرعية، حتى لو لم تكن هذه هي الحال في معظم الحالات. لكن من سمات الأمم التاريخية الكبرى، بل من أسباب نجاحها، أن تكون في الوقت نفسه واحدة ومتنوعة. إن الأمة التي تقوم على التماثل الشامل بين عناصرها التكوينية، لا يمكن أن تطور أي نوع من المؤسسات السياسية الحضارية، وتعيش بالضرورة على التقاليد المنقولة آليا، كما هو الحال في القبيلة. إنها لن تستطيع أن تكون أمة حضارية.

والواقع، أن مفهوم القومية العربية الذي أراد أن يفتح طريقاً آخر غير طريق تبلور الوطنيات المحلية الضيقة، ويجنّب الوطن العربي البلقنة المدمرة، لم يستطع أن يقاوم تيار الوطنية المحلية الذي امتشقته النخبات المحلية، وكان يتماشى بشكل أكبر مع عطالة البنى التقليدية والتاريخية. والسبب النظري الرئيسي في هذا القصور هو اعتماده على المفهوم التقليدي للقومية، ومركزه مفهوم الدولة-الأمة. فالمكانة المحورية التي يعطيها هذا المفهوم

للدولة كان يعمل لصالح قوى العطالة السياسية والاجتماعية القائمة أكثر مما كان يدفع نحو إبراز وحدة الشعوب العربية. وكما خدم هذا المفهوم السلطات الأجنبية لتبرير ما سوف تشهده المنطقة أثناء الحقبة الاستعمارية وبعدها من تقسيم عملي للفضاء الجغرافي والاجتماعي والاقتصادي، كان من الممكن استخدامه بشكل أقوى بعد الاستقلال في سبيل تطوير مرتكز شرعي للكيانات الجديدة، محوره الانتماء للدولة، وبقدر تحويل الدولة إلى مؤسسة مركزية، تتجاوز الانتماءات الدينية والثقافية والأجناسية نفسها، وبالتالي تكوين هويات متميزة على أساس هذا الانتماء، تنفي الهويات الجماعية السابقة أو تقوم في مواجهتها. ثم إنه، بفضل ما يفترضه مفهوم الدولة الوطنية من تأكيد على السيادة المطلقة، أصبح من الممكن تبرير قطع العلاقات وتدمير شبكات التواصل الاقتصادية والثقافية والبشرية بين التجمعات والمناطق العربية المختلفة، وتكريس التقسيم الأصلي وترسيخه في الواقع والوعي معاً. فلأول مرة يصبح الكيان السياسي في التاريخ العامل الفاصل في تكوين الكيان الثقافي والروحي والانساني، بما في ذلك ضبط حق الزواج في جماعات وكيانات أخرى، وترسيم حدود مغلقة تمنع تنقّل الأفراد والبضائع، حتى لو أدى ذلك إلى التضحية بمصالح الجماعات البشرية المحلية الحية، كما تعبّر عن ذلك الأوضاع الصعبة التي يعيشها العمال العرب المهاجرون في أقطار عربية غير أقطارهم، بما في ذلك طردهم الجماعي عند حصول الخلافات بين الأنظمة. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى أن بطاقات الهوية نفسها لم تكن موجودة أصلاً.

والحال أن وجود كيانات سياسية متعددة ومتنازعة في الحقبة الماضية ما قبل القومية، حتى في الحالات القصوى كحالة النزاع المسلح بين سلطانين، لم يكن يؤثر عمليا في استمرار تبادل المصالح الاقتصادية والعلاقات الثقافية والانسانية بين السكان، بل على تنميتها، وبالتالي على تكوين الوحدة والهوية الجماعية المتجاوزة للحدود السياسية. وبالعكس لقد قاد خطاب الخصوصية المطور في سياق مفهوم الدولة الوطنية، في المنطقة العربية وفي العالم الثالث بأجمعه، إلى تعزيز إرادة التقسيم والأقطعة، وتفتيت الفضاءات الاقتصادية والثقافية، وعمل بالضرورة على قتل فرص التنمية كما عمل على زرع الخلافات والنزاعات والفتن الدائمة بين دول تعتبر عدم الرجوع الدائم والمطلق إليها والطاعة العمياء لقيادتها بمثابة ردة وتحدٍّ لسلطتها وشرعيتها. من هذه العوامل المتعددة نشأت البذور العميقة للانحلال الذي أصاب هذه المنطقة وحرمها من فرص التقدم والتنمية

المطردة، وقادها نحو التدمير الذاتي. فالدولة الوطنية لا يمكن أن تولد وتستقر وتطمئن لولاء سكانها لها، أي أن تصبح مركز ولاء عام، روحي ومادي، من دون أن تنتزع لنفسها من الفضاء الشامل الماضي فضاءاً خاصاً تؤسس عليه هوية وقانوناً وجماعة خاصة، أي من دون أن تحطّم هذا الفضاء الشامل، وتقضي على فرص التقدم الكامنة فيه.

أما **الواقعة الثالثة**، فهي أن هذه العملية التاريخية التي شهدت ميلاد الفكرة القومية وإحباطها معاً قد أنتجت في المجتمع العربي وطوّرت نزعات أساسية لدى الأفراد والجماعات ليس من الممكن من دون تحليلها فهم المواقف السياسية والاجتماعية الراهنة. ومن هذه النزعات ما يعكس شعوراً عميقاً ومتجذراً بالإحباط والنقمة على الغرب. فقد كانت النخبات القيادية العربية في المغرب والمشرق قد علّقت، في عزّ معاركها القومية، الآمال العريضة على الغرب ومبادئه المتعلقة بحق الشعوب في تقرير مصيرها وبقيم الحرية والقانون التي لم يكف الغرب عن التذكير بها والتركيز عليها. لكن جميع الاتفاقيات التي وقعت في هذا المجال مع السلطات الغربية قد حرّفت أو خرقت بصورة تامة. وقد ضاعف من هذا الشعور وأكّده الازدراء الذي عوملت به الشعوب العربية في ما بعد، والعمل المنظم الذي مارسته الدعاية السياسية والصحفية في البلاد الغربية لتشويه صورة العرب. ويعمل في الوقت الحاضر، استمرار النزاع العربي – الاسرائيلي من جهة، والدعم الثابت الذي لم تكف البلدان الغربية عن تقديمه لاسرائيل من جهة ثانية، على زيادة هذا الشعور، ويبعث إلى الحياة القضايا المعلّقة القديمة في الذاكرة التاريخية(٢٩). وقد أخذت هذه الهوة تتسع بين

---

(٢٩) عندما نشرت السلطة البلشفية عام ١٩١٧ محتوى الاتفاقيات الفرنسية البريطانية المسماة اتفاقيات (سايكس/بيكو) حول اقتسام الوطن العربي، حاول القوميون العرب إعادة العلاقات والتفاهم مع المسؤولين الأتراك الذين كانوا في الجبهة المقابلة، واقترحوا عليهم بناء جبهة مشتركة ضد النفوذ الغربي. إن التشدد والاستفزاز اللذين أظهرهما القادة الأتراك هما اللذان قادا هذا المشروع نحو الاجهاض. بيد أن المعسكر العربي أظهر أيضاً من طرفه الكثير من الانقسام وعدم الاتفاق. ذلك أن مثل هذا التراجع كان يعني الاعتراف من قبل القادة العرب بخطأ الطريق الذي اتبعوه في التحالف مع الدول الغربية ضد الأتراك. وهكذا عمل العرب وكأنهم لم يسمعوا بهذه الاتفاقيات (سايكس/بيكو) وتجاهلوها حتى جاء اليوم الذي بدأ فيه تنفيذ محتواها بالقوة ولم يعد فيه بد من مواجهة الحقيقة. وعلى كل حال، لم يكن الموقف المعادي للغرب في أي حقبة نابعاً من العداء للحضارة التقنية الغربية أو قيمها الرئيسة، ولكنه كان موجهاً بالعكس ضد محاولات الدول الغربية الاستعمارية منع العرب من استملاك أسس هذه الحضارة.

بل إن العرب يتهمون هذه الدول بالعمل بصورة إرادية ومخططة لإبقاء أقطار العالم الثالث النامية جميعاً في وضعية الركود والهرم والتأخر والانقسام والهامشية، وهو الأمر الذي يفسره اصرار هذه الدول على التحالف مع القادة الفاسدين والمعادين للشعب في هذه الأقطار. فقد كانت الشعوب النامية، والعربية منها على الخصوص، تدرك أن الدافع الرئيس للكفاح ضد الغرب هو الحصول على أسس التقدم لا الدفاع عن الماضي المتخلف كما يشيع الغربيون.

العرب والغربيين وتتفاقم بموازاة اتساع الهوّة بين النخبات الحاكمة وشعوبها، وتزايد الاعتقاد لدى هذه الشعوب بعمق التفاهم المصحلي بينهما، بل اعتبار هذه النخبات الممثلة الفعلية للغرب في الأقطار العربية. ومن الطبيعي أن يعمق تقصيرها وسوء معاملتها لشعوبها هذا الشك بصدق نياتها. فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما اتسمت به علاقات هذه النخبات الداخلية من حزازات ونزاعات وانقسامات لا تنتهي، أصبح من السهل فهم السبب الكامن وراء ما تعانيه صورة رجل السياسة من تشوّه وسلبية في الوعي العربي الحديث.

ومن الشك بنيّات وقدرات رجل السياسة هذا تنبع نزعة ثانية لا تقل خطراً عن الأولى، وهي غياب الثقة بالعمل السياسي ذاته وفقدان الأمل بصلاحه عامة. والنتيجة المباشرة لذلك هجر الطبقات الشعبية للسياسة لصالح النزعات الخلاصية التي تشد أنظار الجماهير، المغلوبة على أمرها والضائعة، نحو المنقذ المنتظر، رجل الثقة أو الزعيم الملهم، وفي جميع الأحوال نحو الانسان المؤمن والمخلص القادر على التضحية والفداء في سبيل شعبه، وعلى الوقوف، بما يتمتع به من قوة معنوية ومادية، في وجه أعدائه الخارجيين وفي وجه الطبقة السياسية المحلية الفاسدة، وعلى الانتقام للشعب من كليهما في الوقت نفسه. وليس من الضروري أن يقدّم مثل هذا البطل، زعيما كان أم رئيسا أم مجاهدا، أوراق اعتماد خاصة، من برنامج سياسي أو عقائدية مقنعة. فالبرنامج والعقيدة، بعكس ما يردده عامة المثقفين، جاهزان بالنسبة الى الرأي العام الشعبي، لا ينتظران إلا من يأخذ بهما وينفذهما. فالمطلوب باختصار توحيد الأمة التي مزقتها النخبات المتنافسة على السلطة والمتعاملة مع الخارج، وتحرير الدولة من تحكم المصالح الشخصية والخاصة فيها، أي من الزمرة التي تمسك بها من الداخل، وتقضي عليها كما تقضي الدودة الوحيدة على الجسد الحي، ثم التواصل مع الشعب والتعامل معه واحترام عقله وكرامته، وتأكيد حكم القانون والعدالة، وأخيراً وضع حدٍّ للتدخلات الأجنبية وضمان السيادة الوطنية ضد محاولات الإفساد والتلاعب والنفاق الغربية.

ولعل حالة عبد الناصر تقدّم المثال الساطع على هذه العلاقة الصعبة بين القيادة والقاعدة. فلم يحصل لانسان أن حظي في الوطن العربي الحديث بمثل ما حظي به من سلطة معنوية عندما كرسه الرأي العام، بصرف النظر عن القطر والدين والأصل، عفوياً وخلال بضع سنوات من استلامه السلطة، زعيماً لا ينازع للأمة العربية. ومن دون شك كذلك، لم يحصل لزعيم أن أثّر في وعي العرب السياسي وممارستهم في العصر الحديث

كما فعل هو من خلال خطاباته وعمله. لكن، ولهذا السبب نفسه، لم يحصل لمسؤول أن أثار ضده نقمة الطبقة السياسية العربية التي كانت تنقم عليه وتكرهه بالمعنى الحرفي للكلمة كما فعل هو. فالواقع أن مصدر هذه الشعبية الحقيقية التي نالها عبد الناصر وارتفع بفضلها على الزعماء السياسيين العرب جميعا لم يكن الاعتقاد بقدرته الخارقة أو أدائه الممتاز بقدر ما كان الايمان بصدقه وإخلاصه ووطنيته(٣٠).

ومن المؤكد أن هذا الموقف من السياسة، والتطلّع إلى رجل المرحلة المنقذ والمخلّص والملاك، ليس من المواقف العاملة على إنضاج الوعي السياسي واستيعاب الحداثة الحقيقية في مجتمعاتنا. إنه يكمن بالعكس من ذلك وراء العديد من الأمراض والانحباسات التي عاشها ولا يزال يعيشها الوعي والمجتمع في الوطن العربي منذ الاستقلال. بل إن الكثير من ملامح وأبعاد أزمة المجتمع العربي تبقى مغلقة على الفهم إذا لم نفهم هذا الموقف وآثاره السلبية. وتنطبق هذه الملاحظة بالقدر نفسه على سلوك الحكومات مثل ما تنطبق على سلوك المحكومين. ومن بين هذه الآثار يمثل الميل إلى الأخذ برؤية غير واقعية ولا عقلانية أو أخلاقية وشبه دينية للسياسة هو الأخطر. ذلك أن من طبيعة مثل هذه الرؤية أن تحرم أصحابها من فضيلة النظرة الموضوعية الضرورية لإخضاع السياسة وعمل السياسيين للنقد العقلاني، والاعتراف قبل ذلك بشرعية وجود المصالح المتعددة ووجهات النظر المختلفة والمتنافسة في المجتمع. وهذا ما يفسّر أيضا كيف يتحول الصراع السياسي بسهولة إلى نزاع شخصي بين الزعماء، وتحلّ المشاجرات والتجريحات الذاتية محل المعركة السياسية الحقيقية، معركة البرامج والأفكار، وتغطي عليها.

فحصيلة هذا الموقف المثالي أن السياسة تظل مترددة فيه بين التصور الخيالي والأسطوري، والتصور الكارثي الذي تظهر من خلاله الخلافات والتناقضات والنزاعات كخطيئة أصلية وغضب إلهي. وينشأ عن ذلك أيضا مفهوم وهمي عن الأمة، يُظهرها كما

---

(٣٠) ونحن نجد أنفسنا هنا أمام ميل أساسي وخطير يهدد السياسة بغياب الحس النقدي وبالتالي بالسقوط في العاطفية واللاعقلانية. وهو ما حدث بالفعل وساهم في إخفاق التجربة.

والحقيقة إن الخطاب العاطفي حول الكرامة الذاتية والمجد المستعاد كان يمثل بالنسبة إلى الانسانية العربية التي طال إخضاعها والتنكيل الخارجي والداخلي بها، أفراداً وجماعات، والتي جعلها تكرار الهزائم والوعود الكاذبة يائسة من كل جديد، وفاقدة لأي أفق، كان هذا الخطاب بمثابة تعميد فعلي وبث جديد للحياة وللأمل الضائعين. وهذا هو الذي يفسر كيف تحولت وفاة الرئيس إلى مأساة يونانية، لم تكن الصرخات التي رافقتها تعبيراً عن آلام الوداع الأخير لزعيم غالٍ بقدر ما كانت التعبير عن ضياع شعب يخشى حكامه وجورهم عليه أكثر مما يخشى أعداءه، شعب أدرك فجأة يتمه.

لو كانت جماعة موحّدة بالمطلق ومتضامنة دون تناقضات أو خلافات. وهي أمّة لا وجود لها إلا في الذهن، تتنافى كلياً مع الجماعة الفعلية الممزقة والمخترقة كل يوم بانقسامات وتصدعات جديدة. وبقدر ما تمنع هذه النظرة المثالية العتيقة من فهم ردود أفعال الأطراف المختلفة الفاعلة، بل إدراك قوانين اشتغال السياسة ذاتها، تدفع إلى الإحباط ورؤية الواقع في صورة سوداوية، وتحكم على الجماهير الشعبية باليأس وتشجعهم على تسليم أمرهم الجماعي إلى إرادة فوقية، إرادة حاكم موثوق أو، بالنسبة الى المؤمنين الحقيقيين، إلى العناية الالهية. وفي هذه الحالة لن يكون من الممكن بالطبع طرح موضوع السلطة طرحاً سليماً. وقد اصطدمت جميع الموجات الوطنية العربية الحديثة بهذا الموقف الأصلي من السياسة، وعانت تشكك الجمهور وسرعة تبدل مواقفه واستعداده للانسحاب من العمل السياسي. ولم تنجح الناصرية في التغلب على هذا الحذر العميق، وبصورة مؤقتة ونسبية، إلا بفضل ما تمتع به رئيسها من شخصية إلهامية، وليس بسبب مؤسساتها السياسية الفعّالة.

إن الحركة القومية العربية التي خسرت المعركة الكبرى في توحيد الأمة أو الجماعة العربية لم تفقد مع ذلك دورها ووظيفتها في تسهيل التفاهم والتعاون بين الدول العربية المتكوّنة وتجنيبها الدخول في مأزق التنازع والتنافس في سبيل دفعها نحو الاتحاد كوسيلة لتأكيد نفسها وخصوصيتها وسيادتها جميعاً. لكن حتى في هذه الحالة، يتوقف مستقبلها على نجاحها في بلورة نقد فعّال لأشكال السلوك والمفاهيم والمواقف التي ميّزتها في تاريخها الماضي، وكانت تبدو بديهية لا تحتاج لأي تدقيق وتأسيس. وهذا يعني ضرورة إعادة التفكير بإشكالية بناء الأمة / الأمم على ضوء التقدم السياسي الذي عرفته تجربة مجتمعاتنا المعاصرة بدل البقاء في سجن المفاهيم القديمة الموروثة عن أفكار وتجارب القرن التاسع عشر. كما يعني القدرة على الإجابة عن المشاكل التي يطرحها هذا البناء بطريقة ايجابية وصحيحة، أي من منظور مشروع المستقبل المشترك للشعوب العربية ومتطلبات التقدم العملي، الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وليس بالتأسيس على خرائب الماضي مهما كان جمالها وجلالها الأول.

لكن، وهذه هي **الملاحظة الرابعة**، وبصرف النظر عن الشروط الذاتية المتعلقة بالوعي، لا بد من التأكيد هنا على أن من المستحيل اليوم فهم السياسة الداخلية لأي بلد كان، ومن باب أولى للبلدان الصغيرة والفقيرة التابعة، بمعزل عن الاستراتيجية الدولية. ولا يستطيع أحد أن يتجاهل أن التطور السياسي في العالم الثالث يخضع إلى حد كبير لإرادة

الدول الكبرى، وأن الصراع الذي تقوده هذه الدول في سبيل السيطرة على هذا العالم والتحكّم به يشكّل اليوم رهاناً رئيسياً في السياسة العالمية(٣١).

والحقيقة أن عقيدة السيادة الوطنية التي فرضت نفسها على نخبات بلدان العالم الثالث، تحت وطأة التوسع الاستعماري في البداية، ثم بالاختيار الحر في ما بعد، التي يسير بحسبها النظام الدولي وهيئة الأمم المتحدة، تغطي على واقع التفاوت والتباين والسيطرة التي تميز العلاقات بين البلدان. فهي توحي بأن الاعتراف لجميع الدول بالسيادة يعني تلقائياً أن جميع الدول تتمتع عمليا وفعليا بسيادة واحدة، وتستطيع بالتالي أن تتحكم، بالمثل، بمصيرها. إنها تعمل من خلال نشر هذا الوهم على طمس الواقع الموضوعي القائم على خضوع أقطار العالم الثالث، والصغيرة منها بشكل خاص، لمبدأ ميزان القوى الدولي(٣٢).

فلم يعمل مفهوم السيادة هنا إلا كخدعة ساهمت في تكريس التقسيم المجحف للعالم، وهو التقسيم الذي يستند إليه بقاء النظام الدولي كما هو. ولم يساعد هذا الوهم على بلورة القاعدة التي تسمح للشعوب بالسيطرة على محيطها المباشر وأدوات تطورها، ولكنه عمل بالعكس كعنصر أساسي من عناصر استراتيجية السيطرة العالمية. إن السيادة النسبية التي تتمتع بها، أو لا تزال تتمتع بها بعض الدول في العالم الثالث ليست في الحقيقة والعمق إلا سيادة مستعارة. إنها مجرد انعكاس لتحالفاتها مع الدول التي تتمتع بمصدر القوة، التي تستطيع أن تضفي على الدول الصغيرة التي تضع نفسها تحت وصايتها طابع القدرة والسيادة.

والمقصود أنه مثل ما تدعونا النظرة النسبية، أو يجب أن تدعونا، إلى عدم إضفاء

---

(٣١) لا داعي للتذكير بأن الولايات المتحدة الأمريكية، قد قامت علناً بتبديل أنظمة الحكم والحكام في كل من غرنادا وبناما والفيليبين والباكستان وغيرها. وهي لا تخفي رغبتها في اتخاذ الاجراءات الكفيلة بقلب الأوضاع والنظم القائمة في العالم الثالث والتي تشك في ولائها. وما يحصل في أفريقيا يعبّر بشكل أقوى عن هذا الأمر حيث قاد التنافس بين الدول الكبرى المختلفة على السيطرة على النظم ودعم الحكومات الممالئة إلى انهيار الحياة السياسية كلية فيها، بل إلى جعل الدول نفسها أسيرة النظم المحلية العميلة. وإذا كانت الانقلابات ومحاولات تبديل النظم القائمة بالقوة لا تحظى بالنجاح دائماً، فهذا لا يغير في معطيات المشكلة. ولا يضيف ما حصل في بلدان أوروبا الشرقية جديداً على هذا الوضع. إنه يأتي بالعكس ليؤكد القاعدة، أعني قاعدة التدخل الخارجي. إذ بالرغم من الضغط الشعبي المستمر الذي تعرضت له النظم الشيوعية في العقود الماضية، لم يكن من الممكن تصور انقلاب الأوضاع من دون أخذ موقف زعيم الكرملين الجديد في الحسبان، ومن دون الدعم المتواصل والقوي للدول الغربية.

(٣٢) جلال أحمد أمين، **المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

العالمية والكونية على مفاهيم جاهزة، والعمل بالعكس على جعلها عالمية من خلال إعادة بلورتها وصهرها على ضوء معطيات التجارب والتاريخيات المتنوعة والمتجددة، لا ينبغي أن يمنعنا إيماننا بوحدة المصير الانساني من رؤية علاقات السيطرة والإخضاع العديدة والمعقّدة والصعبة الاحتمال التي تعيق التحقق الفعلي لهذه الوحدة. فلا ينبغي أن نعتبر هذه الوحدة بمثابة أمر محقق مسبقا، في الوقت الذي لا تزال فيه هدفاً لا مجال لإنجازه إلا بالصراع الطويل والنجاح في فرض مبدأ التفاهم والتعاون بين جميع الأطراف بدل بناء ازدهار البعض على تقهقهر البعض الآخر.

الفصل الخامس

عصر المحنة :
أو ثمن الحداثة المُجْهَضَة

أولاً : الأزمة الفكرية أو مأزق الحداثة

فتح انهيار مشروع التحديث العربي، قومياً كان أم وطنياً، باب مراجعة ممزقة. وبدأت المفاهيم التي ارتبطت به، سواء ما تعلق منها بتصور الذات أو التاريخ أو القيم أو البرامج، تفقد بسرعة صدقيتها ومدلولها. فلم يتردد استخدام مصطلح الأزمة في أية حقبة ماضية في المناظرة الفكرية العربية كما تردد ولا يزال يتردد منذ بداية العقد التاسع من هذا القرن العشرين. ويعكس اللجوء المتزايد إليه، في ما وراء ما يتضمنه هذا المصطلح من محتوى موضوعي، الحالة النفسية الصعبة التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، كما يعكس التخبط الذي يسم رؤية المراقبين، العرب والأجانب، للأوضاع العربية، وحيرتهم في فهم ما يحدث فيها من اختلاجات وتقلبات واضطرابات فجائية، وأحيانا لا عقلانية. وربما لا نبالغ إذا قلنا كذلك إنها تؤكد مشاعر الإخفاق التي تسيطر على قطاعات الرأي العام المحلي، وحتى العالمي في ما يتعلق بالواقع العربي.

فما هو مضمون هذه الأزمة، وما هي طبيعتها وأسبابها وتظاهراتها؟ وما هي الحلول التي يمكن للمجتمع العربي أن يصوغها حتى يتمكن من الخروج منها؟

لا شك أن هذه الأزمة لا تتجلى بالمظاهر والأبعاد نفسها في المجتمعات العربية كلها وفي الأوقات كلها. وهي لا تنطوي على المشاكل نفسها، ولا تتجلى عبر الآثار والعواقب

المأساوية نفسها بالنسبة الى الشرائح الاجتماعية المختلفة، بل حتى بالنسبة الى الشعوب والأقطار. ولا يمكن أن يكون تحليلها، بالتالي، متطابقاً في كل الأوضاع. وتنطبق هذه الملاحظة بالقدر نفسه على طبيعة الحلول التي يمكن أن تصاغ هنا وهناك لمواجهتها أو الحد من نتائجها.

ولا شك أيضا أن بروز التعارض المطلق بين تصورين لطبيعة الأزمة وأسبابها والحلول التي يمكن تقديمها لها هو من السمات الرئيسية للأزمات لدى الأمم كلها وفي الحقب التاريخية كلها. وفي الحالة العربية الراهنة، ليس من الصعب تمييز هذين التصورين المتعارضين اللذين ظهرا في السنوات الأخيرة، واللذين سيستمران من دون شك لفترة طويلة.

يؤكد **الأول** في تعيينه لطبيعتها على بروز معارضة التحديث باعتبارها جوهر العملية التاريخية الجارية في الوطن العربي، ويرجع في البحث عن أسبابها إلى ما يطلق عليه عادة بمقاومة النظم والبنى القيمية والمعرفية والثقافية القديمة ولا فاعلية الهياكل التقليدية الهرمة الموروثة في مجتمعاتنا. ويتساءل الكثيرون ويسألون ماهي هذه العوامل التي تجعل المجتمع العربي معادياً للحداثة، بل مستعصياً عليها. ونادراً ما يبحث المتسائلون في الاجابة عن تحليل طبيعة السياسات الاقتصادية أو في تنظيم العمليات الاستثمارية أو في اتساق خطط التحديث التي قادت مسيرتها النخبات الحديثة نفسها. إذ إن النظر يذهب تلقائياً ومباشرة إلى سبر غور الأثر السلبي للقيم والبنى القديمة، الدينية والفكرية والأنتروبولوجية. وفي هذه الحالة لن يكون من الممكن الخروج منها إلا بالعمل على تعرية هذه البنى والكشف عنها والعمل على تفكيكها، كخطوة ضرورية على طريق تصفية الإرث التاريخي المترهل والمفوت، الاجتماعي والفكري، وإدخال منظومات القيم والمنطق العقلاني الحديث، العلمي والتقاني في نظام المجتمع وشبكات ممارسة السلطة أو السلطات القائمة، حتى لو لم يكن هناك طريق آخر غير القوة.

وفي المقابل، يشدد التصور **الثاني** المعارض على الطبيعة السياسية للأزمة، ويكشف عن أسبابها في التحلل الأخلاقي والتخلي عن الهوية الثقافية وتوسع دائرة الاستلاب وتبعية النخبات الحديثة الحاكمة والسائدة في المجتمع للدول والمجتمعات الصناعية والغربية المسيطرة، وتضييع مخيلتها في عملية الاقتداء الأعمى بها. فهي إذن التعبير عن غياب

الاستقلال الفكري والروحي والمادي، والتجسيد الحي لإفلاس قيم العقيدة التغريبية التي تحكّمت بعقل النخبات الاجتماعية العربية التي احتكرت بالقوة أو الخديعة مراكز السلطة والمسؤولية منذ الاستقلال. وفي هذه الحالة يشكّل رفض العقائد الغربية المغذية للاستلاب وإعادة التقدير للتراث القومي، الديني والمدني، في سبيل استلهام عقائدية اجتماعية جديدة ومستقلة، الشرط الأول لإعادة بناء الدولة الوطنية، أو الدولة التي تعبّر عن روح ومصالح المجتمع، وإعادة بناء النظم الأخلاقية والتضامنات الاجتماعية المنهارة.

ولا يثير مثل هذا الطرح خوف الفئات والشرائح الاجتماعية التي استفادت أو يمكن أن تستفيد من النظام الاجتماعي/السياسي القائم وحسب، ولكنه ينمي أيضا، لدى الدول الغربية، الشعور بالخطر من نشوء تيار شعبي واسع معادٍ للغرب على حدود أوروبا الغربية، ومن امتداد آثاره إلى داخل المجتمعات الغربية من خلال الطوائف الاسلامية المحلية والمهاجرة. ومن وجوه عديدة يعيد تنامي قوى الحركات الاسلامية العربية إلى ذاكرة الغرب المشاعر القديمة نفسها التي بعثها تنامي حركة القومية العربية في الخمسينيات من هذا القرن. وهذا يعني دخول المنطقة في حلقة جديدة من الهجوم على المصالح الغربية ومن المواجهة التاريخية بين الحركات الشعبية والنظم المحلية وتفاقم عدم الاستقرار وتصاعد روح المواجهة التي يحل فيها نقد السلاح محل تبادل المصالح، وتصبح فيها الضربات المتبادلة الحجج العقلية الوحيدة الناجعة في حوار هدفه الغلبة ووسيلته القوة.

ورداً على أطروحات الفريق الأول، ينبغي القول إن عملية التحديث تواجه، في المجتمعات العربية كما هو الحال في كل المجتمعات الأخرى، مقاومة أكيدة تزداد أو تنقص حسب السياقات التاريخية واقتناع المجتمع بشرعية التحولات وضرورتها. لكن من الصعب القول إن إخفاق الحركة القومية والوطنية التحديثية التي بدأت رحلتها البنائية الجدية منذ الاستقلال يرجع إلى مقاومة البُنى والقيم التقليدية. فقد حظيت هذه الحركات جميعاً بتأييد شعبي ساحق، ومثلت بالنسبة الى الأغلبية من السكان الرهان التاريخي الأول من أجل الخروج من التخلف والجمود والأميّة. وقد كان الولاء لها يزداد بقدر ما تظهره هي نفسها من قدرة على تحقيق الأهداف الوطنية الحديثة في الاستقلال والسيادة والتصنيع والتعليم وتحديث البُنى التحتية والخدمات الاجتماعية. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف حصل ما يشبه التسليم الشامل للحركات الوطنية وقياداتها بالتصرف من دون مراقبة، بل وغضّ النظر عن الأخطاء والانحرافات العديدة التي بدأت تظهر عليها منذ سنوات حكمها

الأولى. ثم إن التخلي عن القيم الوطنية وهجر الحركات التي كانت تجسدها لم يبدأ ويتفاقم بالفعل إلا احتجاجاً على عجز هذه الحركات عن تحقيق الأهداف الوطنية والتحديثية التي ارتبطت بها، وبعد تأكد هذا العجز وتزايد الاقتناع بأن الفساد الشامل الذي أصاب سلوك النخبات الوطنية في ظاهر سلوكها ونشاطها قد أفقدها كل قدرة على تجديد نفسها وكل مصلحة في الإصلاح المطلوب من أجل تجاوز الأزمة.

ورداً على أطروحات التيار الثاني، ينبغي القول إن الاحتجاج والرفض المتزايدين لطبيعة السلطة القائمة في الأقطار العربية لا يعني رفض القيم والأهداف والمصالح الاجتماعية التي ارتبطت خلال العقود الطويلة الماضية بعمليات التحديث الاقتصادي والسياسي والثقافي. ولا يمكن المطابقة بين الاحتجاج على القيم الفاسدة التي تجسدها النخبات السائدة في سلوكها، والاحتجاج على قيم الحداثة الفعلية ذاتها المجسّدة في سياسات التنمية الاقتصادية وتعزيز الحريات الفردية والجماعية وضمان العدالة والمساواة الانسانية. وحتى الحركات الاسلامية نفسها لا تنطلق في انتقادها للسلطات الحاكمة إلا من مرجعية القيم الحديثة الانسانية، وفي مقدمها مسألة الحريات ورفض احتكار السلطة والتمييز بين المواطنين، وهو الأمر الذي أصبح سمة جوهرية للنظم الحاكمة العربية. إن الاحتجاج الحقيقي ينصبّ أساساً على عملية الإفساد المنظّم الذي مارسته النخبات الحديثة السائدة لقيم الحداثة ومطالبها، حتى أصبح سلوك هذه النخبات أقرب إلى قيم العهود الاقطاعية والمملوكية والتمييزية التقليدية منه إلى قيم المدنية العصرية. لكن إذا لم يكن ما يعيشه العرب من تخبط اليوم ثمرة لمقاومة البنيات التقليدية أو تعاظم الاستلاب والغزو الفكري، فما هي طبيعة هذه الأزمة وأسبابها؟

يميل الفكر السياسي العربي في هذا المجال أكثر فأكثر إلى التركيز على الدولة ومشكلات استقرارها. ففي تحليله لهذه الأزمة في مصر، يشير **علي الدين هلال** مثلا إلى عجز الدولة عن مسايرة التطور الاجتماعي وضعف قدرتها على التكيف مع التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحديثة في الوطن العربي. فالدولة التي اعتادت الإشراف الدقيق على الحياة الاقتصادية، وعلى بقية الانشطة المدنية أيضاً تدخل في أزمة كلّما تعرّض هذا الإشراف إلى التهديد أو إلى التحدي من قبل قوى ومواقف وسلوكات وأعمال جديدة، داخلية أو خارجية. والخوف هو الذي يشكّل المصدر الأول للأزمة التي تعيشها الدولة، بالإضافة إلى الثقافة السياسية المحدودة أو السيئة التي تتحكم بالنخبات

الاجتماعية(١). وهذا يعني أن مصدر الأزمة هو نموّ قوى الاحتجاج الاجتماعية والسياسية وضعف النخبة القيادية معاً.

وبالمقابل، يشدد **حسام عيسى** على عامل التبعية. وفي تركيزه على التاريخ المصري ورفضه التسليم بالتفسير الثقافوي الميتافيزيقي، يعيد عيسى اكتشاف تقاليد الدولة المركزية التي ارتبط مفهومها بمفهوم المجتمع المائي أو المعتمد على المصادر المائية الكبرى المنظمة من قبل الدولة. وفي هذا المجال لا يرى فرقاً كبيراً بين أزمة الدولة في مصر والأزمة التي تشهدها بلدان أمريكا اللاتينية، حتى لو كانت من درجة أشد. فمنذ نشوء الرأسمالية وتمفصل الدول التابعة عليها ودورانها في فلكها، تغيّر منطق التطور التاريخي لهذه الدول إلى حد كبير. إن أزمة الدولة التابعة نابعة إذن من عجزها عن القيام بوظائفها الجديدة، أي إعادة إنتاج المجتمع سياسياً ومادياً. ومصدر هذا العجز ليس شيئاً آخر سوى التبعية الناجمة عن تدويل الرأسمالية. فالمشكلة الأساسية المطروحة على مصر في إطار هذه التبعية هي أن الدولة المصرية هي التي أخذت على عاتقها تحقيق عملية تدويل البرجوازية الوطنية نفسها(٢).

أما **طارق البشري** فإنه لا يرى ضرورة الاختيار بين النظرتين، تلك التي تركز على العوامل الداخلية، وتلك التي تشير إلى مسألة الامبريالية. فمصدر الأزمة في نظره مزدوج. إن تقهقر وضع الدولة المركزية، هو نفسه نابع عن التدخل الأجنبي، وهو جزء من السياسة التي صيغت من قبل الدول الكبرى لإخضاع مصر. ولا يمكن اعتبار هذه السياسة مشكلة حديثة، فهي من الثوابت في تاريخ مصر. وهو يشير في هذا المجال إلى المشاكل العديدة التي اعترضت تكوين الجماعة السياسية ذاتها والتي عملت على إضعاف الشعور بالهوية والانتماء. ومن هذه المشاكل ما انعكس على الحياة الثقافية والفكرية من جراء عدم القدرة على الحسم في مسألة : من نحن؟ مصريون أم عربٌ أم مسلمون؟ وما هي عوامل التلاقي بين هذه المعاني، وما هي عوامل التعارض؟ ومنها أيضا ما نجم عن موقف الانظمة السياسية المتعاقبة. إن من الأسباب الرئيسية للأزمة أن الخمسين سنة الماضية قد شهدت العديد من

---

(١) السيد يسين (مشرف)، «الدولة، التحولات والمستقبل،» **الشعوب المتوسطية**، العددان ٤١ - ٤٢ (آذار / مارس ١٩٨٨).

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.

الأنظمة، وكل من جاء منها كان يتجاهل السابق وينكره ويتنكّر له. وقد عمل هذا على خلق حركية اجتماعية سريعة ومضطربة، ومنع من بلورة التوازنات التي كان من الممكن أن تقدم للدولة قواعد ثابتة على مدى طويل نسبياً، وتزودها بمشروع وبهيئة حكومية قديرة لا بد منها لتحقيقه(٣).

لكن ما هو مصدر هذه الهشاشة التي تعانيها الدولة، بل هذه الحساسية المفرطة التي تعانيها السلطة تجاه كل ما يمكن أن يهدد سطوتها مهما كان ضئيلا، والتي يتحدث عنها علي الدين هلال؟ وما هو منشأ هذه الإرادة الواعية التي تدفع الدولة إلى الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي عبر السياسات التبعية كما يؤكد بحق حسام عيسى؟ وما هو أصل إضاعة الدولة توازنها وهويتها كما يشير إلى ذلك طارق البشري؟ وهل تشكّل هذه الظواهر عللاً أم نتيجة لعلل تحتاج إلى الكشف والاكتشاف؟

إن أزمة الدولة ليست في نظري إلا مظهراً من مظاهر أزمة المشروع التاريخي الذي نذرت نفسها له، أعني تحقيق التقدم، سواء من خلال استراتيجيات قومية أم وطنية، انقلابية أم إصلاحية. إنه أزمة الحداثة ذاتها، لا من حيث هي حالة جديدة ومنظومة قيم لم تستطع أن تتغلب على مقاومة الحالة ومنظومات القيم التقليدية السائدة، ولكن بالعكس من حيث هي قراءة للتاريخ العالمي، ومرشد للعمل واستراتيجيات مبلورة، أي بما هي مشروع تاريخي وفعل منظم ومسؤول تقوده نخبة أو دولة أو قوى اجتماعية واعية.

لذلك عندما نتحدث عن أزمة الحداثة في بلادنا، فنحن لا نتحدث عن الحداثة بالمطلق، أي عن حتمية استيعاب المكتسبات الحضارية الجديدة والمتجددة، المادية والمعنوية، ولكن عن وهن وضعف وعدم اتساق رؤى واستراتيجيات وبرامج النخبات التي أخذت على عاتقها مهمة تحقيقها، أي، في الواقع، عن أزمة نوع خاص من الحداثة، هو ما تحت الحداثة، أو حثالة الحداثة، أكثر منه حداثة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهذه الحثالة التي سميناها حداثة، وصلت إلى طريق مسدود، لأنها لم تعد تلهم أحداً ولا توفّر حاجات التنمية والأمن والسعادة والحرية والكرامة، وظهر فساد مفهومها وبنيتها وممارستها وأهدافها. وليست مقاومة القيم التقليدية هي التي أوصلت هذه الحداثة إلى هذا الطريق ولكن الانحرافات الأصلية التي طبعتها.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.

ولا تعني الحداثة الحثالة نمطاً خاصاً من الحداثة، أو حداثة لا زالت ضعيفة أو غير ناضجة أو مفتقرة الى بعض عناصر القوة، أو حداثة مرتبطة بالتراث كما يمكن أن يعتقد البعض. إن حثالة الشيء هو ما يسقط منه من بقايا ويرسب في قعر الإناء، كحثالة الزيت أو حثالة الخمر. إنه منتوج جديد يختلف نوعياً عن المنتوج الأصلي، لأنه يتكوّن من العناصر التي ترمى من المواد الأولية أثناء علمية التصنيع، والتي لا يمكن الاستفادة منها. لكن هذه الحثالة وإن اختلفت كثيراً عن المنتوج الأصلي أو الفعلي، فهي تحتفظ ببعض رائحته ومظاهره وعناصره الأولية. إن حثالة الصناعة هي صناعة، لكنها صناعة فقدت مردودها وفعاليتها، وأصبحت لا قيمة لها في الدورة الحقيقية لرأس المال المنتج. وحثالة الوطنية هي وطنية في خطابها وشعاراتها، إنما من دون السيادة والكرامة والتضامن الشامل، وبشكل خاص من دون الحرية. وحثالة التقدم هي تقدم، أي تغير وتبدل وتراكم، لكنه تراكم للخردة والمادة والكتلة والرغبة والعدد من دون آليات الانتاج والابداع وديناميات الحركة والتحول الذاتية.

وقد أصبحت هذه الحداثة-الحثالة العقبة الرئيسية أمام استملاك الحداثة الفعلية. إن العائق الحقيقي أمام تطوير الآلة الانتاجية اليوم ليس الانتاج الحِرَفي أو الفلاحي القديم، ولكن التشوهات الكامنة في صلب النظام الاقتصادي الجديد، بما يشتمل عليه من بنى داخلية وارتباطات خارجية. وبالمثل، ليس المعوق الأول لاكتساب الحريات السياسية مقاومة البُنى الاجتماعية التقليدية، ولكن طبيعة النظم السياسية الانقلابية التي ترفض المشاركة وتداول السلطة. ولا ينبع التفاوت الفاحش بين الطبقات ومايثيره من توتر اجتماعي وصراعات أهلية من التوزيع القديم للثروة والعمل ولكن من سياسات الدولة الجديدة ونخبها.

فهذه الأزمة ليست إذن أزمة الدولة الحديثة أو قِيَمها، قيم الحرية والتقدم والعقل. إنها أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها بسبب الانحرافات الأصلية التي اتسم بها مفهومها والمصالح الاجتماعية التي كانت توجّه سياساتها وعملها. لقد بنت الدولة صورتها وشرعيتها ومكانتها باعتبارها أداة التقدم التاريخي ووسيلة إدماج المجتمعات المتخلفة في دورة الحضارة. وعندما أصبحت الدولة دولة الحزب والطبقة والمصلحة الخاصة، وصارت وظيفتها تمكين أصحاب المصالح والجماعات المسيطرة من احتكار الثروة والسلطة التي تسمح لهم في الاندماج وحدهم في

الدورة الرأسمالية العالمية والحضارية، أصبحت تنتج عكس القيم الحديثة التي كانت في أصل شرعيتها، أعني قيم التمييز والقهر والعصبية، فتهدمت فكرتها لدى عامة الشعب وضعف ايمان النخبة الاجتماعية نفسها بها. وطال ذلك الفكرة الحديثة التي احتضنتها وأصيبت كوسيلة ومبدأ في الصميم.

وهذا التشكيك المتزايد في شرعية الدولة الحديثة، لحساب مفهوم الدولة الطائفية التي سعت إلى الحلول محلها وأخفقت (لبنان)، أو الاسلامية التي تريد أن تميز نفسها من حيث المبدأ الأخلاقي وتقنيات التنظيم ، أي من حيث تحديدها لغايتها ومحاكمتها لأعمالها، ما كان من الممكن إلا أن يثير الذعر في قلب المتماهين معها ويدفع بهم إلى تبني مواقف دفاعية، والرد بعنف على أي عمل فكري أو سياسي يبدو، ولو من بعيد، وكأنه يتحدى هيمنتها المطلقة. وهو الأمر الذي زاد من نزوع الدولة أيضا إلى البحث عن تأكيد عناصر استمراريتها من خلال تجديد الوصاية الخارجية والعودة إلى استراتيجية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، أو بالأحرى التحول إلى أداة في الاستراتيتيجية العالمية بدل أن تكون مقر سلطة سيادية ونزعة بنائية محلية، وقاد في النهاية إلى فقدانها توازناتها السياسية والمادية معا، وانقلاب الرأي العام عليها وتحول الانتماء والولاء عنها نحو الأمة-الجماعة أو القبيلة أو الطائفة أو الحي أو الأسرة. وقد غيّر هذا من طبيعة السياسات والسلوكات السياسية للسلطة، حتى لو بقيت البنية التنظيمية الحديثة كما كانت عليه، بل ربما تحسنت عمّا كانت عليه في الفترة الأولى من تكوينها. ومن الطبيعي أن يؤدي كل ذلك إلى انحطاط الدولة ذاتها بعد أن افتقدت وعيها التاريخي ومصدر إلهامها الأول، والبوصلة التي كانت تحركها في اتجاه ايجابي وبنّاء، وتجعل منها محط آمال اجتماعية متقاطعة ومتفاعلة.

إن أزمة الدولة أعمق إذن مما تبدو عليه عادة وكأنها أزمة نظام. إنها أزمة فكرتها ذاتها. وتلاشي روح الولاء للسلطة الوطنية والانتساب للمشروع الذي كانت تقترحه على المجتمع نابع بالضبط من انكشاف عجز السلطة هذه عن إنجازه، أي عن خيانتها له، وليس بسبب تحققه. وهذا يعني أيضا أنه نابع من تنامي الاقتناع بأن هذا المشروع بالصورة التي تبلور فيها لا يمكن أن يشكّل مدخلاً إلى التقدم الانساني. وهكذا، في أقل من عقدين، أصبحت القيم التي كانت تغذي لدى الجمهور الواسع شعبية دولة التقدم وتثير حماسه للانخراط فيها والتماهي معها، هي نفسها القيم التي تدفع الجمهور إلى رفضها والتنكر

لها. لقد كان يكفي أن تظهر لافاعلية البرنامج الوطني أو عيوبه، عروبياً كان هذا البرنامج أم قطرياً، حتى تفقد الدولة توازناتها المادية والمعنوية، وتضيع هي نفسها هويتها وتفقد مقدرتها على استقطاب الولاء وتحقيق الاندماج والاجماع. فالدولة التي تفتقر الى المبدأ المعنوي الذي يشكّل مقومها الأول، أي تفقد روحها وما يسمح لها ببلورة برنامج سياسي يتسم في نظر الناس بالحد الأدنى من الجدوى والمعقولية، تنحط لا محالة إلى مستوى الآلة الصمّاء، وتتحول إلى ميكانيك متوحش، لا إنساني وغير ممكن الاحتمال. ولن تستطيع بعدئذ أن تفرض نفسها وتستمر في الوجود إلا بالقوة: قوة القهر، وقوة العطالة التاريخية أيضا. لكن إخفاق الدولة الوطنية، في الوطن العربي والعالم الثالث عموماً، كان مقدمة لانفجار أزمة تاريخية، تجاوزت السياسة القومية وأهدافها، لتشمل أسس الدولة التحديثية أو دولة التقدم نفسها، بقدر ما كانت الدولة الوطنية تجسيدها الأخير، وأحياناً الأقوى في الحقب الماضية. وبهذا الإخفاق أصبحت هذه الدولة عارية تماما، ولم تعد قادرة على الوقوف في وجه هجومات المجتمعات والجماعات التي تريد أن تستبدلها بدولة تستلهم ما يبدو لها قيماً نقيضة وأهدافاً أخرى.

لقد أظهر الإفلاس هذه الدولة على حقيقتها، أي دولة مناقضة تماما لقيم الوطنية والقومية والحرية والتقدم والمساواة والعدل. فلا يعني بناء الأمة من منظور الدولة الوطنية الأصلية، إحياء الكيان الجماعي الماضي والمحافظة عليه وعلى تراث الأجداد، ولكنه يعني بشكل رئيسي تحقيق مفهوم حديث للأمة بوصفها المبدأ المؤسس لعلاقات جديدة بين الأفراد، أي مبدأ المواطنية القائم على أفكار المساواة والسيادة الشخصية والحرية. وهو مفهوم الأمة التي تتحول فيها السياسة إلى تعبير عن إرادة كل فرد وتحقيق لهذه الإرادة، في مقابل دولة الاقطاعة التي لا تتجلى السياسة فيها إلا كسعي نحو تعميق التبعية الفردية والشخصية تجاه المالك السيد، وكذلك في مقابل دولة الجماعة التقليدية العقائدية التي تقتضي العبودية الجماعية ومحو الذاتية الفردية. وليس الاهتمام الذي تبديه الدولة الوطنية بالتعليم العام والتأهيل والخدمات الصحية والفنون والآداب والإنماء الاقتصادي والاجتماعي إلا من قبيل تحقيق ما يمكن اعتباره شروط تحقيق مفهوم المواطنية هذا والانتقال بالأفراد من عصر العبودية السياسية الفردية والجماعية إلى عصر الحرية والمشاركة العملية وما تقتضيها من تربية مسبقة وشعور بالمسؤولية وروح المبادرة الذاتية.

والواقع أن هذا البرنامج الوطني لم يصبح هدفاً مثيراً ومحرّكاً ومقنعاً إلا لأن تحقيقه

كان يعني في أذهان الجمهور الواسع الانخراط في العالمية والخروج من الهامشية التاريخية. وهو المقصود من معنى التقدم. وكان يكفي أن يسود اعتقاد جديد بأن الوطنية كسياسة ومشروع تاريخي سياسي لن تقود إلى هذا التقدم المنشود حتى ينهار الإيمان بالسياسة الوطنية ويختفي الوعي الوليد بالأمة أو بالعلاقات الجديدة المكونة لقيم الوطنية الحديثة. ولعل التعبير الأوضح عن ذلك هو نمو العقائد المناهضة التي ترفض الفكرة الوطنية أو القومية، وأحيانا تتجاوز ذلك إلى رفض فكرة التقدم والاندماج في الدورة الحضارية كغاية اجتماعية واعتبارها منافية أو مناقضة للغاية الأخلاقية التي ينبغي أن توجه الجماعة العربية في فعاليتها التاريخية، وهي العبادة والامتثال للأوامر الإلهية كمبرر أول لوجود الانسان على الأرض، وإقامة الدولة والاجتماع المدني. إن إخفاق الدولة في المنطقة العربية في تحقيق شروط المواطنية، الداخلية والخارجية، المادية والمعنوية، هو الذي دفع إلى انهيار هذه المشروعية لدى الحاكمين أولا ثم لدى المحكومين في ما بعد، وقضى على أمل الدولة في التحول إلى مركز تماه وانخراط جماعي ،ومسؤولية عامة، ومركز توظيف تاريخي. وليس لهذا الإخفاق سبب آخر، ثقافي تقليدي أو عالمي حديث، سوى مصادرة نتائج التنمية والتحديث من قبل نخبة محدودة، ووضع اليد عليها ومن أجلها على السلطة والدولة معاً، وتحويلهما إلى مزرعة خاصة لا يمكن أن تستمر إلا بإعادة بناء علاقات القنانة الإقطاعية والتبعية الشخصية والجماعية، أي إلا بإلغاء السياسة ومن ورائها المواطنية والنكوص إلى الماضي بدل التقدم نحو المستقبل.

إن جذور الأزمة الحقيقية التي تعصف بالمجتمع العربي اليوم تكمن في نموذج الحداثة العربية نفسها. وليس هناك أمل في الخروج منها إلا بنقد هذه الحداثة المسخ وتوفير شروط تجاوزها والخروج منها. وفي مقدمة هذه الحداثة الممسوخة مسخ الدولة الحديثة (الوطنية) بالذات، في مفهومها ومصدر قيمها، أعني عقيدة ارتباط التقدم التاريخي بالدولة، ومن ثم بتعظيم دور الطليعة والإدارة وتضخيم أجهزة القمع ووسائله لدرجة أصبح فيها معدل بناء السجون والمعتقلات ومعسكرات التجميع والمراقبة ونقاط التفتيش وأجهزة المخابرات أكبر من معدل بناء المستشفيات أو المدارس أو الخدمات الاجتماعية.

فكيف حصل ذلك؟ وما هي العوامل التي ساهمت في تكوين هذه الدولة الحديثة المسخ، التي تجمع الحداثة إلى كل وظائف الدولة الطغيانية القديمة، وتربط بين الوطنية وجميع آليات التهميش الجماعي والقمع وإلغاء الحريات وسحق الفردية، وتجعل من التقدمية غطاءا للرجوع بالمجتمعات قروناً طويلة إلى الوراء في نمط ممارساتها السياسية؟

إن العامل الأول الذي عمل على إخفاق المشروع التحديثي هو المفهوم السوقي والاستهلاكي الذي ساد في المجتمعات العربية عن الحداثة، والذي كرسنا له من قبل كتاباً كاملاً[٤]. وقد لغّم هذا المفهوم الممارسة التاريخية الحديثة كلها، وشوه مسار الحركة والدولة القومية والوطنية بقدر ما عمل على تشجيع النزوعات النخبوية وعلى استبدال قيم الحرية والعدالة والمساواة الأخلاقية والقانونية، بقيم التمييز والتراكم المادي والتقني.

وقد بدأ تقهقر مفهوم الدولة الوطنية، وبالتالي هجر الناس لها وابتعادهم عن التوظيف التاريخي فيها، منذ السبعينيات من هذا القرن، وترافق مع انهيار العقائد الوطنية القومية والقطرية والليبرالية والاشتراكية، وانتشار اليأس في صفوف النخبات الاجتماعية العاملة في وسط الحكومات أو في المعارضة[٥]. وهو المسار المعنوي والفكري الذي سوف يدفع هذه النخبات نحو الفساد المادي والأخلاقي ويقود إلى انحطاط الفئات القيادية.

وأدى إفساد عقيدة التقدم التي عاش عليها المجتمع العربي، مثله مثل المجتمعات الأخرى في العقود الماضية، إلى حرمان المجتمع والدولة من الفكرة الوحيدة القادرة على توجيهه وإرشاده وقيادة خطواته في حركة اندماجه الصعبة في دورة التاريخ العالمي المعاصر، وأفقدهما معاً الدليل النظري للتحقق من فعالية ممارستهما التاريخية وجدواها. ذلك أن مثل هذه العقيدة المطابقة في منظوراتها الأساسية للعصر، هي الوحيدة القادرة على أن تقدم للمجتمعات في الوقت الراهن المعايير والقواعد التي تمكنهم من توجيه نشاطهم وتحديد أهدافهم بصورة منطقية ومعقولة[٦].

ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على رؤية الدولة نفسها لذاتها وعلى سلوكها، وأن يقود إلى هدمها كمفهوم قانوني وسياسي عام، وتحويلها من إطار لإنضاج السياسات الوطنية العقلانية وتنمية مفهوم المسؤولية والخدمة الاجتماعية، وتنظيم التضامن الاجتماعي

---

(٤) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت : دار التنوير، ١٩٨٥).

(٥) حول المعالم المختلفة لأزمة هذه الحركات، انظر : لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، «اليسار العربي الراديكالي: مواقفه - أزمته - رؤيته المستقبلية (ورقة أولية)،» في : **دراسات في الحركة التقدمية العربية**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٥ . وفيه يؤكد الكاتبان أهمية غياب الديمقراطية داخل الحركات السياسية وغياب التواصل والتبادل في الرأي في ما بينها جميعاً على مستوى الوطن العربي، إضافة إلى القطيعة التي تعيشها الأنظمة التقدمية مع جماهير الشعب.

(٦) حول هذا الضياع في تحديد الأهداف والمفاهيم السياسية، انظر الشهادات التي تضمنها كتاب : لطفي الخولي (محرر)، **المأزق العربي** (عمّان : منتدى الفكر العربي؛ القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٦).

وتسهيل التواصل الانساني، أي كممارسة لسلطة سياسية بالمعنى الحديث، إلى شبكة من علاقات التبعية أو الاستتباع الشخصي التي تنخر مفهوم السياسة المدنية في العمق وتكاد تقضي عليه(٧).

فلا بد لنا عند دراسة أزمة الدولة العربية الراهنة وتطور طابعها الاستبدادي من التمييز بين السلطة المطلقة أو شبه المطلقة المستندة الى عوامل بنيوية ضمنت منذ بداية تكوين الدولة التحديثية مركزية هذه الدولة بالنسبة الى المجتمع المدني وحريتها أو استقلاليتها الشديدة تجاهه، وبين استخدام هذه السلطة أو توظيفها لخدمة هذا البرنامج السياسي أو ذاك. فلو أن هذه السلطة المطلقة وظفت كما كان عليه الحال في اليابان حتى نهاية الحرب العالمية الثانية لتحقيق برنامج بناء وطني وتقدم فعلي، لكان من الممكن أن تفضي هي نفسها إلى تغييرات جذرية في طبيعة ممارستها، وتعيد تعديل بنية الدولة ذاتها. وهذا يفسّر كيف أن الشعور بالقطيعة الشديدة بين هذه الدولة والمجتمع، وتخلي الناس عنها، لم يبرزا في مرحلة النهوض الوطني والقومي، طالما كانت أهداف الدولة تبدو متماشية مع أهداف المجتمع أو مع جزء كبير منه. ولكن الأمر تغير عندما أصبحت هذه السلطة الشديدة المركزية في خدمة مصالح شديدة الخصوصية والضيق. ففي هذه الحالة لم يبرز للعيان فساد السياسة المطبّقة فقط ولكن برز أيضا في الوقت نفسه الطابع غير المحتمل للسلطة المركزية المطلقة، أي لبنيتها أيضا. وهكذا أخذ الاستبداد سمة الاستبداد المضاعف، البنيوي والسياسي معاً. وقد جعلها الانكفاء الشعبي عنها تدرك أن وسيلتها الوحيدة لإعادة إنتاج سيطرتها على المجتمع، بل وجودها ذاته، أصبحا مرتبطين بقدرتها على تكثيف القمع وتعميمه(٨).

وممّا ساهم في التدهور السريع لصدقية ومشروعية هذه الدولة الوطنية في حالة المجتمعات العربية طابعها القطري الذي ترك الجمهور ينظر إليها باستمرار على أنها خطوة على طريق تحقيق الدولة القومية، أي على أنها مؤقتة أو غير مطابقة للتصور السائد عن

---

(٧) انظر : برهان غليون، **نظام الطائفية : من الدولة إلى القبيلة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

(٨) إن النزوع إلى تكوين نوع من الحزب الواحد الحاكم نزوع قوي في جميع بلدان العالم الثالث. وهو ينبع من البرنامج الوطني الذي يحرك السياسة نفسها في هذه الدول ولدى السلطات الفتية. وبصرف النظر عن العقيدة السياسية التي تحرك هذه الأحزاب، فحزب الوفد كان يعمل في مصر ما قبل الناصرية كحزب واحد يضم تيارات الأمة الرئيسة. انظر على سبيل المثال : Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne* (Paris : Minuit, 1964), et طارق البشري، **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ - ١٩٧٠** (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧). وهو ما كان عليه الحال كذلك في العديد من الأقطار العربية الأخرى، التي شهدت تكون الكتل الوطنية وأحزاب الاستقلال.

الهوية والشخصية القومية. وهكذا بقيت الدولة الوطنية العربية تبدو في أغلب الأحيان من هذا المنظور بوصفها دولة إدارية ووظيفية أكثر منها دولة سياسية قادرة على تجسيد طموحات الشعوب وتوفير الوسائل اللازمة لدمج العرب في التاريخ الكوني. ومن الواضح أن مثل هذا الموقف الذي يعكس ضعف الولاء الروحي وغياب الثقة لا يتيح للدولة أن تتمتع بهامش للمبادرة أكبر من ذلك الذي يتيحه لها مسلسل نجاحاتها في الانجاز الاقتصادي والاجتماعي. وهذا يعني أن حصولها على الشرعية ظل يرتبط بانجازاتها المادية ونجاحها الاقتصادي أكثر مما كان يقوم على ما يمكن أن تثيره من ايحاءات مستقبلية أو تبثه من مشاعر وقيم ومعانٍ تاريخية وحريات سياسية. فبقدر ما ظل القبول بالدولة الوطنية القطرية والتعامل معها مرتبطاً بالمصلحة الاقتصادية والسهولة التدبيرية، لا بالاقتناع السياسي ولا بالولاء والايمان الحقيقي والعميق بأنها إطار التعاون الانساني من أجل تحقيق غايات أخلاقية مرضية، كان لا بد أن تفقد قيمتها وتظهر بالضرورة في نظر الجمهور قليلة المردود والفائدة والجدوى منذ اللحظة التي تكف فيها عن تقديم المكاسب وتحقيق الانجازات. وهكذا، في الوقت الذي كانت تحتاج فيه إلى أقصى ما يمكن من الشرعية والثقة الاجتماعية حتى تستطيع أن تتجاوز عاهتها البنيوية ومكانتها القلقة في الخريطة الدولية، كانت أية أزمة وقتية تفتح أمامها باب الأزمة الكلية، أي تضع شرعية وجودها موضع البحث. وهذا يفسر كيف أدّى إخفاقها في تحقيق برنامجها الوطني إلى بروز القطيعة بين السلطة والمجتمع. إن الدولة الوطنية التي كانت تبدو منذ فترة قريبة فقط وكأنها الثأر العربي من التاريخ الماضي، والانعكاس الصادق للإرادة القومية في التحرر والاستقلال أصبحت تظهر اليوم بوصفها العقبة الرئيسية أمام التقدم والوحش الذي يغتال الحريات كما يهدد الحياة الفردية والعامة. وهكذا تترجم أزمة الدولة إلى رفض متزايد لسلطة ينظر إليها الجمهور اليائس أكثر فأكثر بوصفها سلطة خارجية أو أجنبية.

وقد فاقم إفلاس الدولة الوطنية وانحطاطها من سيطرة المفهوم الأداتي والخارجي للدولة، فأصبحت أكثر فأكثر بمثابة الأداة العمياء التي تنفذ سياسات تملى عليها إلى حد كبير من قبل مجموعات المصالح أو مجموعات الضغط والحركات والقوى التي تمارس سلطتها ونفوذها بشكل رئيسي خارج الدولة ذاتها. وكان تطبيق البرنامج الوطني الجذري قد ضاعف من هذا الاستخدام الأداتي للدولة بقدر ما أعطى الفرصة للنخبات الجديدة لتزيد في شرعية تطوير وسائل ضبط واشراف لم تكن تعرفها من قبل لتركيز السلطة.

ويعني هذا التوظيف الأداتي للدولة أن الأجهزة الفاعلة الإدارية والسياسية لم تنجح في بلورة مبادىء عملها ومهامها من داخلها، ولم تستطع بالتالي أن تدرك بعمق رسالتها الخاصة، وأن تنمي في ذاتها وعياً وضميراً سياسياً. لقد بقيت الدولة تجسيدا لحشد كبير من الموظفين الذين ينتظرون مرتباتهم في آخر الشهر، ولم تتحول إلى نظام يستمد فاعليته من العقلانية التي يبثها على مستواه الشامل ومن تنمية الشعور بالمسؤولية الجمعية والعمل المنظم والمشترك. وقد بقيت القيم البيرقراطية السلبية سائدة في الدولة كما بقيت القيم الخطابية سائدة في مسألة بناء المشاعر الوطنية والقومية على مستوى المجتمع. وكما أخفقت الأولى في بناء مفهوم للدولة ولعمل رجل الدولة، أخفقت الثانية في بناء الوعي الوطني وروح التضامن الجماعي الذي تفترضه وتتغذى منه. وهكذا لم تنجح الدولة في خلق الإطار السياسي الملائم لتوليد قومية حيّة وفاعلة في ضمير الأفراد والجماعات ودافعة نحو تعميق التضامن والتفاهم والتفاعل في ما بينهم. كما فشلت الحركة القومية وعقيدتها في تكوين مفهوم المصلحة الوطنية العليا الذي لا يمكن أن تقوم من دونه دولة وطنية.

وسوف يدفع ذلك كله إلى أن تتحول الدولة في نظر القائمين عليها من البيروقراطين وفي نظر الجمهور معاً إلى مجموعة من الأجهزة التقنية، وسوف تبقى هذه الأجهزة التي تكوّن الدولة، تابعة، في استلهام وظائفها ومهامها، لإرادة خارجية دولية أو عصبوية. وقد دلت التجربة على أنه في كل مرة تتبلور فيها قوى مصلحية منظمة داخل هذه الأجهزة، أي في كل مرة يتحقق فيها استقرار نظام ما لبعض الوقت، تضيع الرؤية الوطنية وتتحول السياسة إلى استراتيجية خاصة بخدمة مصالح القوى المنظمة هذه وتحول معها الدولة إلى أداة خاصة مفصولة كلياً عن المجتمع وأهدافه ومصالحه. ولأن الدولة لا تتمتع هنا بأية استقلالية تعمق لديها وعيها لمسؤولياتها العامة، فهي تصبح كالآلة السلبية التي تستجيب تلقائياً وبسهولة لكل ما يمكن أن يحصل على مستوى السلطة والنظام السياسي القائم من تحولات ناجمة عن تبدل نزوعات واتجاهات وبنية القوى الاجتماعية والنخب القائدة في اتجاه أو آخر(٩).

---

(٩) مصدر نزعة تخفيض الدولة إلى أداة لا روح فيها كامن في العقائد الثورية الوطنية والماركسية معاً، التي تعتبر أن وظيفة الدولة هي المساهمة في قلب التوازنات والمرتبيات الاجتماعية والوطنية القائمة، لا أن تكون مرتكز بناء هذه التوازنات. وتشكل سيطرة الفئات الحاكمة على الدولة عاملاً حاسماً في تكوين المصالح الطبقية الجديدة والطبقات الجديدة. وهذا ما يفسر اللجوء المتزايد إلى استخدام مصطلح رأسمالية الدولة للاشارة إلى تبدل طبيعة السلطة أي إلى تكوين الطبقة البرجوازية الجديدة، وبالتالي الاخفاق في تحقيق البرنامج الوطني. والواقع لا تنجح الدولة في لعب دور حاسم في =

إن تفاقم القطيعة بين الدولة والمجتمع، هو الثمرة الطبيعية لانحطاط السلطة الوطنية والعلاقات التي ترتبط بها وانهيار المشروع الوطني كآخر تجسيد لمشروع دولة التقدم التاريخي والتحديث الطامح إلى ربط الجماعات والمجتمعات المهمشة بالحضارة والتاريخ، وتحلل القيم الانسانية المحركة والملهمة والمحفزة على المبادرة والعمل. فهذا المشروع هو الذي سيّر الدولة وحوّلها من جهاز إلى قوة مادية ومعنوية وسياسية جاذبة ومثيرة للطاعة والولاء في الحقبة الأخيرة من وجودها.

ثانياً : الأزمة السياسية أو انحطاط السلطة الوطنية

أشرنا في السابق إلى المفهوم العربي للحداثة، وقلنا إنه كان يمثّل العامل الأول في تزييف المشروع الوطني ذاته. وأبرز مظاهر هذا التزييف هو تخريب الدولة ذاتها بوصفها تنظيماً للممارسة العامة، وتوجيهاً لها وتحديداً لأهدافها ووسائلها. ويكفي لإدراك ذلك معاينة ما طرأ على فكرة التنظيم الحديث للمجتمع من قبل الدولة من انحطاط جعل مفهوم المراقبة البوليسية والمخابراتية والسيطرة العسكرية المباشرة على المدن واحتلال الفضاء يحل محل مفهوم تنظيم الإرادات الفردية المتعددة وتقديم الإطار الذي يسمح لها بتحقيق وحدتها والتنسيق بين نشاطاتها. ويكفي كذلك رؤية كيف أخذت المؤسسة البيروقراطية العقلانية تُوجَّه لخدمة الغايات المادية الارتزاقية أو الخاصة، بدل أن تكون وسيلة لتوليد المصلحة العامة وتركيز مفهومها وأولويتها. ويكفي أخيراً أن نرى كيف تحوّل مفهوم التقدم ومنطق التحديث من قيمة تاريخية لتوجيه الأعمال الاجتماعية الجزئية وتضافرها في عملية

= تكوين الطبقات إلا لأن ضعفها الهيكلي يجعلها أكثر عرضة لتلاعب القوى المسيطرة عليها، ولاستخدامها من قبل هذه القوى في سبيل تحسين مواقعها وتحقيق طفورها إلى طبقة جديدة. حول هذه العلائق المعقدة بين الدولة والتشكيل الطبقي، أنظر :
Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1978);
عصام خفاجي، **الدولة والتطور الرأسمالي في العراق، ١٩٦٨ - ١٩٧٨** (القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)؛ جبيب المالكي، «رأسمالية الدولة والبرجوازية في المجتمعات التابعة : حالة المغرب،» **المجلة المغربية للقانون والسياسة**، العدد ٨ (١٩٨٠)؛
Mahmoud Hussein, *La Lutte des classes en Egypte de 1945 à 1968* (Paris : Maspéro, 1969);
فاطمة بابكر محمود، **البرجوازية السودانية** (لندن : ١٩٨٤)، ومحمود عبد الفضيل، «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي : نظرة إجماليّة - نقدية،» في : **دراسات في الحركة التقدمية العربية.**

جماعية ذات معنى إلى نزعة أنانية لا إنسانية تبررلدى كل إنسان تدمير المصالح الوطنية من أجل تحقيق المكاسب الجزئية وتعظيم القوة الشرائية والتبذيرية للوصول إلى مجاراة نماذج الاستهلاك الغربية. لقد أصبح التقدم استلاباً سياسياً واجتماعياً وحضارياً. وبدل أن يكون حافز التعبئة الجماعية وخلق الروح التفاؤلية والايجابية، وتوحيد الرؤية الانسانية وإحياء النزعة الأخلاقية، صار عنصر تدمير لمنظومات القيم المعنوية والمادية والسياسية.

لكن السرعة التي سقطت فيها هذه السلطة في الفساد تؤكد ضعف وتهافت القوة التي كانت تحرّكها، أو إخفاقها في تحقيق وظيفتها. والمقصود هنا بالطبع الروح الوطنية، بما تمثّله من مصدر لتوجيه العقيدي والسياسي، ومن نظام مصالح اجتماعية. ويكفي أن نذكر في هذا المجال مجموعتين رئيسيتين من **العوامل التاريخية، الأولى خارجية، والثانية داخلية**. وفي ما يتعلق بالمجموعة **الأولى** ينبغي أن نذكّر بالأثر الحاسم لمسار تدويل المصير الوطني، أو إذا شئنا تعويم الدول الصغيرة الناجم عن تطور الاستراتيجية العالمية وحرمان هذه الدول موضوعيا من أي قدرة على التحكّم بمصيرها المادي أوالثقافي. فقد عمل هذا التدويل على تلغيم السلطة الوطنية وتفكيك عناصر استقلالها الذاتي في العالم الثالث بشكل عام. ولا ينبغي أن نفهم من هذا التدويل الذي يعني الاختراق المتزايد للحدود الوطنية عملية هيمنة اقتصادية فحسب ولكن عملية تجويف سياسي وثقافي تقود، لا محالة، إلى حرمان الدول والمجتمعات من التحكم الفعلي بمصيرها الذاتي ومستقبلها وتمنعها من السيطرة على عناصر المحيط والبيئة المادية التي تنمو وتترعرع داخلها، وتفقدها القدرة على بناء تاريخية خاصة بها، أعني أسلوبها ووتيرة سيرها وحركتها. إنها تترك المجتمعات عارية تماماً، مادياً ومعنوياً، أو إذا شئنا تجعلها تفقد قيمتها أمام العالم وأمام نفسها كالعملة التي ينهار رصيدها وتتحول إلى أوراق لا فائدة منها. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن تضيع الدولة فاعليتها في النسيج الاجتماعي وتفقد مصداقيتها وهيبتها.

لكن هذا لا يعني أن انهيار المشروع الوطني قد نجم فقط أو بشكل رئيسي عن التناقضات والقوانين الموضوعية التي تحكم السوق العالمية. لقد كان إفشاله أحد الأهداف الواعية للدول الصناعية التي تريد الاحتفاظ بتفوقها وسيطرتها المطلقة في الميادين كلها، وترفض أية خطة جديدة رامية إلى تعديل الخريطة الراهنة لتقسيم العمل الدولي. ويتأكد مع الوقت أكثر فأكثر أن هذه الإرادة في الاحتفاظ بالتفوق المطلق والسيطرة الشاملة على مقدرات العالم، هي المصدر الرئيسي لتعثر التنمية إن لم نقل للاختناق المعمم الذي يعانيه

اقتصاد العالم الثالث ودوله الفقيرة في الوقت نفسه(١٠).

ومن جملة هذه الاستراتيجيات الاقتصادية الكبرى للاحتفاظ بالسيطرة الشاملة ينبغي أن ندرج سياسات الإفساد المنظّم التي تمارسها الشركات العالمية والدول الصناعية إزاء النخبات الاجتماعية والحاكمة في العالم الثالث، وهي السياسات التي تمثّل أحد المصادر الأساسية لإفلاس عملية الانطلاق الاقتصادي والتنمية في الوقت الراهن. ولا تنفصل قابلية الفساد لدى أبناء هذه النخبات في الحقيقة عن انسداد آفاق التنمية الكبرى. فبقدر ما تشعر هذه النخبات أنها من الناحية الموضوعية والمادية ذات حظوظ قليلة في الخروج بالبلاد بمجموعها من حلقة التخلف، تميل إلى سياسة انقاذ ما يمكن إنقاذه، أي الخلاص بنفسها وترك الأغلبية الاجتماعية تعاني مصيرها وحدها. إنها تفقد ايمانها الوطني شيئاً فشيئاً مع تزايد الضغوط الخارجية، وتتخلى عن حلم التنمية لصالح البحث المباشر عن تعظيم منافعها ومصالحها الخاصة. ولن يمضي وقت طويل قبل أن تقودها هذه الاستقالة السياسية والوطنية إلى موقف تتنافس فيه مع الدول الصناعية في تصفية المصالح الوطنية بل تتجاوزها وتزاود عليها في هذه التصفية مؤملة بذلك تأمين مخرج لها ومكانة أفضل، فردية أو فئوية، في السوق العالمية.

وليس من المبالغة القول إن التاريخ لم يشهد في أي حقبة ماضية مثيل الحركة المنظمة التي نشهدها اليوم من أجل تصدير الرساميل وتهريبها من الدول النامية الفقيرة نحوالدول الصناعية. ففي بحر أقل من عقدين من الزمن، هجرت مئات مليارات الدولارات، ولا تزال تهجر في كل طمأنينة وأمان، البلدان الفقيرة(١١). وتشكّل هذه الهجرة عملية استنزاف مستمرة للدول النامية لم تلبث آثارها السلبية حتى ظهرت مع ما تعرفه اقتصادات هذه البلاد اليوم من الانهيار، وما تشهده من إفلاس وانعدام أي أمل باستئناف مسار التنمية أوالتراكم.

لا ينبغي دون شك أن يمنع هذا التشديد على أثر العامل الخارجي والدولي من إدراك

---

(١٠) Samir Amin [et al.], *La Déconnexion : Pour sortir du système mondial*, cahier libres; 413 (Paris : La Découverte, 1986).

(١١) بلغت، على سبيل المثال، الاستثمارات العربية في الخارج حسب آخر إحصاء للمؤسسة العربية لحماية الاستثمارات حوالى ٦٨٠ مليار دولار.

مسؤولية العوامل الداخلية والذاتية. فما كان من الممكن لهذا العامل الخارجي أن يحدث آثاره السلبية العميقة لولا هشاشة النزعة والحركة الوطنية التي تحدثنا عنها، وتيبّس أو جمود السلطة الوطنية ذاتها في بنيتها ووعيها لذاتها وغاياتها. ومن نتائج هذه الهشاشة النظرية والعملية ضعف السيطرة على التناقضات اللصيقة بالتشكيلات الاجتماعية العربية، والنقص في فهم سمات تكونها التاريخي، السياسي والثقافي، وركاكة العقائديات الاجتماعية التي عرفتها ووجّهت مسارها. وهذا ما يفسّر السرعة التي تحوّلت فيها أزمة السلطة الوطنية إلى أزمة هوية شاملة، وحلّ محل الانتماء السابق للأمة العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط الانكفاء المتزايد على حدود العصبيات الجزئية الكامنة، الجهوية أو العشائرية، وصعودها في مواجهة السلطة الوطنية كمصدر للتضامن والتماهي الجمعي. فهناك في الواقع تفاعل حقيقي بين العوامل الداخلية والخارجية هو الذي يفسر المسار العام الذي تعرض له المشروع الوطني، أي بناء الدولة الوطنية، كدولة مواطنين. فكلما تجلّت لا فاعلية الدولة الوطنية انخفضت في أعين الجمهور قيمتها وزاد الطلب بالمقابل على هذه العصبيات الجزئية كبديل عنها، أي تسارع بحث الجماعات المختلفة عن تنظيم نفسها خارج الدولة ومد شبكات التبادل والتواصل الثقافي والمادي بعيدا عنها، في ما وراء حدودها وبموازاتها. وهو الأمر الذي يفسّر النزوع القائم إلى انحلال النسيج الوطني. ذلك أن نمو هذه العصبيات الجزئية لا يمكن أن يتم إلا على حساب تدمير السلطة المركزية وتخريب مفهومها، وبالتالي إعادة تمثل الدولة ذاتها كمقر طبيعي وعادي لمصالح خاصة، أي إلى أهم قطاع من قطاعات تحصيل الثروة ومراكمة المنافع المادية بين قطاعات كثيرة أخرى.

إن افتقار الدولة المتزايد للحد الأدنى من الاستقلال إزاء المجموعات الحاكمة لا يمكن إلا أن يدفع بها لتكون رهينة في يدها(١٢). وقد رأينا سلطات تستخدم، بصورة مكشوفة، الدولة وأجهزتها ووسائلها لانشاء مشاريع خاصة أو لتشغيل هذه المشاريع والشركات، بدءاً من بناء المنازل حتى تنظيم شبكات تهريب المخدرات وسوق السلاح. ومن الطبيعي أن تكفّ الدولة عن أن تمثل هذا المعيار الذهبي، أعني الفضاء المشترك والعمومي الذي تنمو

---

(١٢) كنموذج لدراسة العصبيات الجزئية في سوريا، انظر : اليزابيث بيكار، «هل هناك مشكلة طائفية في سورية؟» **مغرب - مشرق** (كانون الثاني/ يناير - آذار/مارس ١٩٨٠)، و

G. Michaud, «Castes, confessions et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du progressisme arabe,» *Peuples méditerranéens*, vol. 16 (juillet - septembre 1981).

بفضله وتتبلور علاقات السلطة كتضامن وطني وكتوزيع وتوازن بين المصالح المختلفة والمتناقضة، أي تكف، باختصار، عن أن تكون فضاء السياسة لتصبح، بالعكس من ذلك، فضاء الحرب والغنيمة[١٣].

لكن سيكون من الصعب فهم العديد من مظاهر انحطاط السلطة الوطنية إذا لم نربط بين هذه العوامل العامة والتاريخية وبين عوامل عديدة أخرى نابعة من الوضعية الخاصة التي يعيشها الوطن العربي اليوم.

يتعلق العامل **الأول** بمسألة الأمن الخارجي، والدور الذي يلعبه الوجود الاسرائيلي في تضخيم المشكلات المرتبطة به. فمما لاشك فيه أن إخفاق السياسة القومية الخارجية قد أضعف بصورة ملموسة الوضع الاستراتيجي لكل قطر عربي على حدة. وليس أدل على ذلك من اندلاع حرب الخليج وتفاقم القمع الاسرائيلي للشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة. ويمكن أن نقول الأمر نفسه عن انهيار التوازن في العلاقات التي تجمع بين الأقطار العربية نفسها، وما نجم عنه من نمو خطير في النزاعات العربية العربية ومن تنافس بين الدول، التي أبرز هشاشة مواقعها جميعاً العجزُ عن مواجهة التفوق الاسرائيلي، وأفقدها الكثير من مصداقيتها ووزنها.

ويتعلق العامل **الثاني** بالدور المتزايد لريع نفطي يمارس أكثر فأكثر مفعولاً سلبياً ومدمراً من الناحية الاخلاقية والاقتصادية والسياسية[١٤]. لقد تكاثرت في الأعوام الأخيرة الدراسات التي تشير إلى مدى الأثر التخريبي الذي يمارسه الريع النفطي على آليات السوق وعلى نوعية الاستثمارات التي يشجع عليها، ومدى الشره الاستهلاكي الذي يبعثه، والنزوع الذي يخلقه نحو الاعتماد على التقنيات المستوردة الجاهزة بدل التشجيع على الابداع التقني المحلي، وكذلك ما يقود إليه من توجيه أصحاب القرار، من السياسيين والاقتصاديين، نحو تبني المشاريع الضخمة المكلفة، المرتبطة بمشاعر جنون العظمة أو

---

(١٣) لمزيد من التوسع في تحليل أزمة الدولة الوطنية، انظر : برهان غليون، «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي،» **الفكر العربي**، السنة ٩، العدد ٥٣ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨).

(١٤) حول الآثار المتباينة لهذا الريع، انظر : محمود عبد الفضيل، **النفط والوحدة العربية : تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية؛ القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، وخلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية : من منظور مختلف** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

البحث عن الأبهة أو العمولة الكبيرة، وليس عن المردود الاقتصادي. لكن قليلة هي الدراسات التي أشارت وتشير إلى أثر هذا الريع في منظومات القيم وفي تكوين العقليات وتبديل سلوك الكتل السكانية وتوجهاتها، وما ينجم عن ذلك من تعديل في ميزان القوى داخل المجتمع بأكمله لصالح سلطة الدولة المتحكمة بالريع والعاملة على توزيعه، ومن المكانة التي تسعى هذه السلطة نتيجة ذلك إلى أن تعطيها لنفسها، والدور الاستثنائي الذي تريد أن تفرضه على مجتمعها. لقد دفع التراكم الهائل للامكانيات المالية في أيدي النخبات السياسية المسؤولة هذه النخبات إلى الاعتقاد بأن التنمية ليست إلا مسألة استثمار واختيار للتقنية، وكان من نتيجة ذلك التضحية السريعة والكاملة بقيم الانسان وتربيته وبدوره، والاستهتار بذكائه وطاقاته الخلاقة ووعيه.

ويتعلق العامل **الثالث** بما ينجم تلقائياً عن مفهوم التنمية الاقتصادي هذا، بقدر ما يعمل في اقتصادويته على طمس أهمية علاقات السلطة، من ميل إلى تكوين النخبات الحاكمة والمسيطرة على شكل طوائف مغلقة على نفسها بدل أن تكون جزءاً من طبقات مفتوحة حساسة للتغيرات الايجابية وقابلة للتبدل مع تبدل علاقات القوة. وهذا يعني أن التمايزات الطبقية – وهنا، بين الشعب والنخبات السائدة –تميل إلى أن تتحول كما هو الحال في الهند القديمة إلى عوازل ثابتة ومقدّسة، مقاومة لأي حراك إجتماعي جدي، أي تحوّل هذه النخبات إلى نوع جديد من النبالة الارستقراطية الموروثة التي تؤسس شرعية سلطتها على التمييز المبدئي بين البشر وعلى التميز الرمزي، وليس على معايير الكفاءة والخدمة الوطنية. وبقدر ما يقودها هذا الميل إلى إفساد لعبة التنافس السياسي الحر، بل إلى إلغائها، سوف يجعلها تلجأ في تحقيق تماسكها الذاتي واتساقها وتأكيد تميزها إلى بعث عصبياتها الطبيعية العشائرية أو الطائفية أو القبلية أو المهنية (العسكرية مثلا) وتعبئتها. وفي هذه الحالة، من الطبيعي أن يكون الفريق الذي يتمتع بأكبر قدر من «الاتساق الطبيعي» أو من العصبية الموروثة، أي الفريق الذي يتمتع بقدر أقل من الوعي السياسي الشمولي والحس بالمسؤولية وبمفهوم المصلحة العامة والوطنية، هو صاحب الحظ الأوفى في الانتصار على الأطراف الأخرى والنجاح في الإمساك بالسلطة.

وثمن مثل هذا الانتصار لا يخفى على أحد: إنه العودة بالمجتمعات العربية الراهنة إلى ما يشبه عصر القرون الوسطى وما يعنيه من إحياء معمم للحزازات والمنافسات والنزاعات اللاتاريخية والمدمرة، وفي النتيجة إلى تفكيك المجتمع السياسي نفسه، وزعزعة أسسه

وتدمير جميع أشكال التضامن الوطنية التي لا تشتق مباشرة من الخضوع لهذه الآلة الجهنمية المسماة دولة. وهذا ما يفسّر أيضا انقضاء عهد الانقلابات العسكرية، أو الانقلابات السهلة التي عرفتها المجتمعات العربية في الخمسينيات والستينيات، وما تعرفه الانظمة السياسية العربية القائمة من استقرار نسبي بالرغم من التناقضات العميقة التي تمزّقها والإخفاقات المتكررة والانتفاضات الاجتماعية. وأكثر من ذلك، يؤدي غياب البديل السياسي الناجم عن سياسة السحق هذه إلى السخرية عندما يسمح للنظم الحاكمة بتغيير سياساتها من النقيض إلى النقيض، بل بتغيير عقائدها وبرامجها من برامج اشتراكية إلى برامج انفتاحية ليبرالية من دون أن تشعر بالحاجة إلى تبديل الحكومة والأشخاص، ومن دون أن تشعر لحظة واحدة أن من واجبها تقديم أي تفسير لأسباب هذا التغيير الكامل إلى الرأي العام.

ولكل هذه الأسباب ما كان يمكن للطلاق المكرّس على المستوى السياسي بين الدولة والمجتمع إلا أن يتحول مع الوقت إلى قطيعة اقتصادية اجتماعية. فقد تحولت الدولة إلى مركز لتكوين طبقة متميزة عن الشعب، وأصبح التطابق بين الطبقة السائدة والطبقة المالكة قوياً وبديهياً لدرجة لم يبق معها أي مجال للحديث عن السياسة بما هي خلق وابداع لميدان الشأن العام والمصالح العامة. فلا يعادل حجم الثروات التي تجمعت في أيدي البعض في ظل التنمية الاشتراكية أو الرأسمالية سوى اتساع دائرة الفقر والفاقة وتعدد المخانق وتفاقم مشاعر الحقد والضغينة المتراكمة.

إن القاعدة الحقيقية لهذا النظام الهجين، للنظام الذي ينتج جميع أشكال التمييز، لهذا النهب والتبذير، لغياب أي منطق، لمركب العظمة الذي يصل إلى حد الجنون، للسياسة المدمرة المتمسحة بشعارات التنمية والتحديث، هو التحالف بين العسكريين المستندين الى قوة جيش تضخم باسم الدفاع عن الوطن إلى أقصى حد، وأصحاب الريع المنظمين في شكل دولة – دول – وإدارة تقبعان على أكثر من نصف احتياطات النفط العالمية، ومن وراء هذا الحلف كوكبة واسعة من الطبقات الوسطى المشرذمة والهلامية المنتزعة لتوّها من عالم الفقر والعزلة والأميّة(١٥).

---

(١٥) أصبحت الانتقادات أو المراجعة النقدية لنظريات التنمية معروفة وشائعة اليوم، رغم أن حقيقة الفشل ونتائجه الكارثية لم تظهر جميعها بعد للأسف. حول نقد هذه النظريات، انظر : س. فورتادو، **الابداع والتبعية** (باريس : ١٩٨٢). (بالفرنسية)، و Amin [et al.], *La Déconnexion : Pour sortir du système mondial.*

وما كان من المكن لتضافر هذه العوامل الداخلية والخارجية إلا أن يهدد على المدى الطويل بتفكيك السلطة الوطنية نفسها، ومن ورائها المجتمع. إن افتقارها الى الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي الفعلي، المادي والسياسي، الذي يسمح لها بفرض نفسها بصورة مقنعة وتأكيد سيادتها، وعجزها عن تحقيق الانجازات المنتظرة منها والتي لا يمكن لها من دونها ضمان الولاء الفردي والجمعي وكسب الشرعية، يدين الدولة نهائياً بفقدان المصداقية ويحرمها من أن تتكون كدولة وطنية، أي كمقر لسياسة واعية ومنظمة، ونقطة تقاطع جميع الشبكات المكونة لميزان القوى والهيمنة. وفي هذه الحالة، عوض أن تشكل الوسيلة الرئيسية لتنظيم المجتمع وتحقيق اتساقه، تصبح الدولة-العالة عامل زرع الفوضى وانعدام التنظيم والاتساق فيه.

ويعكس هذا الوضع المفارقة التي لاحظها معظم الباحثين في نمو هذه الدولة. فبينما لا يكف وزنها المادي وحجمها، أي أيضا قوة الضرب لديها، عن التضخم كتعويض عن فقدان الشرعية لديها، تتناقص بشكل موازٍ فاعليتها وقدرتها على السيطرة العملية على محيطها والتحكم بمقاليد أمرها ومصيرها. ويفاقم هذا التناقص في فاعلية الدولة المادية من الشعور بالطابع غير المشروع للقسر الذي تمارسه على الأفراد ويعري القمع من أي مبرر ويحوله إلى قمع أعمى وسياسات تعسفية. والحقيقة أن الدولة التي تخفق في السيطرة على الأشياء والعالم الموضوعي تنزع بشكل موازٍ في المقابل إلى أن تثأر لنفسها عن طريق تعديد سبل السيطرة والاشراف، العنيفة والميكانيكية، بل الهستيرية أحيانا، على البشر.

لكن مما لا شك فيه أن تحويل الدولة في اتجاه خدمة المصالح الخاصة التي تتحكم بها هو التجسيد الرئيسي لكل هذه الانحرافات في وظائفها والانحطاط في هياكلها والقطيعة التي تشهدها بينها وبين المجتمع. وتجد العصبيات الجزئية المنبعثة من رقادها في الإفساد الذي تشهده هذه الوظيفة السياسية العمومية للدولة معيناً لا ينضب. وبالرغم من ذلك، لا تشكل هذه العصبيات الجزئية المتنامية بالضرورة رفضاً للدولة الحديثة ذاتها كما تفسّر عادةً، وإنما تفرض نفسها باعتبارها المصادر البديلة الوحيدة المتبقية التي ما زال بإمكانها أن تقدم للأفراد والجماعات، التي تركها خراب اللحمة السياسية الوطنية في الفوضى الكاملة والضياع التام، ما يمكن أن يبدو كمبادىء ممكنة للتضامن والتنظيم الجمعي. لا شك أن الأمر يتعلق بإجابات غير منطقية وحلول من درجة ثانية لا فائدة منها. بيد أن هذا كل ما تستطيع أن تحلم به مجتمعات قادها انهيار المؤسسة المركزية والوطنية، أي الدولة، إلى الانحلال الفعلي السياسي والأخلاقي. إن غياب السياسة أو فساد الرابط السياسي بوصفه مصدر تضامن

شامل وعمومي هو الذي يفسّر لجوء المجتمعات إلى إعادة الاعتبار لأنماط التنظيم الثانوية والبرية وشحن العصبيات والتضامنات التقليدية بالحياة والقيمة. ولا يقود هذا على مستوى المجتمع إلى انتشار الفوضى العامة فحسب، ولكنه يهدد في مستوى الدولة وحدة السلطة ذاتها.

بيد أن السبب الأعمق لفساد القيم السياسية الوطنية وانهيار المشروع المرتبط بها، وتفاقم أزمة الدولة التي جسّدتها منذ الاستقلال هو من دون شك الميل العميق نحو التسلط والاستبداد في مصدريه البنيوي والتاريخي معاً. إن نمو النزعة الشمولية التي ميّزت العديد من الدول العربية الحديثة كامن في صميم التصور الشائع عن دور الدولة التاريخي وعن معنى السياسة. فلم يكن أمام الدولة وقد وضعت نفسها في موقع القلب من العملية التاريخية، وصارت مبرر وجود الجماعة ذاتها كجماعة سياسية متميزة ومستقلة، إلا أن تدعم نفسها وتزيد بصورة لا حدود لها من سلطاتها وسيطرتها على المجتمع الذي أعطاها الصلاحية المطلقة في إرشاده وتغيير بُناه، واحتكارها لكل مصادر قوته وموارده المادية والمعنوية. وإذا كانت هذه السلطة المطلقة التي اعطيت للدولة قد حظيت بالكثير من القبول والمسايرة في الحقبة الأولى من عملية البناء الوطني، بالرغم من كل شيء، فلأنها كانت تمارس هذا الاحتكار أو تبدو أنها تمارسه لصالح المجتمع ككل أو على الأقل لصالح العديد من فئاته الاجتماعية. ومع تغير السياق الدولي وتفتت مواقع التنظيمات الاجتماعية والشعبية، كان لا بد لهذا الوضع أن يتغير وأن يدفع تبدل ميزان القوى هذه الدولة، أي هنا الفئات التي تتحكم بها، إلى استخدام هذه القوة الهائلة التي استحصلت عليها بسبب دورها في البناء الوطني، لخدمة أهدافها الخاصة وحدها. وفي هذه الحالة كان لا بد للنمو المفرط لهذه الدولة، أجهزة ومصالح ومبدأ، من أن يترجم مباشرة إلى إخضاع المجتمع برمته للفريق الحاكم الذي أصبحت سياسته استجابة مباشرة أيضا لمصالح مجردة من أية عقيدة اجتماعية أو وطنية(١٦).

---

(١٦) ع. حموي، «تدمير المجتمع السوري،» **سؤال**، العدد ٢ (١٩٨٢).

ومن أجل تحليل الأوجه المختلفة لهذه الأزمة، انظر : Samir Amin et Faysal Yachir, *La Méditerrannée dans lę monde : Les Enjeux de la transnationalisation dans la région méditerranéenne* (Paris : La Découverte; Casablanca : Toubkal; Tokyo Université des Nations Unies, 1988);

الخولي (محرّر)، **المأزق العربي**، وخير الدين حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية : التحديات... والخيارات : التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

إن الدولة الحديثة كما نمت وتبلورت في الوطن العربي، مثل ما هو الحال في العديد من الأقطار، كانت تشكّل كما ذكرنا من قبل، في نظر نفسها ونظر المجتمع معاً، حجر الرحى في بناء المجتمع والأمة. وعليها يتوقف تعيين السياسات جميعاً، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهي تريد أن تكون دولة التقدم (والتحديث كمجسّد لهذا التقدم) بامتياز والمبعوث المنتظر لتخليص المجتمع (المتخلف) من أمراضه ومثالبه وعجزه التاريخي. ويفرض عليها دورها هذا كما تتصوره أن تظل المرجع الوحيد في أي عمل اجتماعي، وأن تجسّد تلقائيا ومن حيث المبدأ الإرادة العامة، رافضة أية منافسة لها في الولاء، سواء أكان ولاءاً قبلياً أو طبقياً أو حزبياً سياسياً أو شعبياً. فليس انتماء الدولة للمجتمع وتمثيلها وخدمتها له هو الذي يجعلها في نظر نفسها ونظر جمهورها دولة وطنية أو شرعية، ولكن انتماء المجتمع الشامل وغير المشروط لها وخضوعه لأوامرها وتمثله لقيمها هو الذي يعبّر عن هذه الوطنية ويحققها. فإذا ضعف هذا الولاء ضعفت قدرة الدولة على إعادة انتاج المجتمع كأمّة حديثة، أي على تغيير جوهره، وبالتالي فقدت مضمونها التقدمي والتحديثي ذاته. إن أخلاق التقدم التاريخي التي ارتبطت بمفهوم الدولة الحديثة منذ البداية في المجتمع العربي كانت تنطوي في ذاتها على إمكانية أن تنقلب هذه الدولة على نفسها فتتحول من دولة التقدم إلى تقدم الدولة ذاتها. ففي هذا المنظور، تمثل سلطتها المعنوية معطى أولياً لا يناقش. وهي من هذا المنظور أيضاً ترفض أن تستمد شرعيتها من أي مصدر آخر غير وجودها نفسه، سواء أكان هذا المصدر، شعبياً أم إلهياً. وكل اقتراع أو شورى أو مشاركة في الحكم لأطراف خارجة عنها وعن أجهزتها يبدو لها بمثابة تحدٍّ لسيادتها وانتقاص منها، وتفسّره على أنه مناورة خبيثة وتآمرٌ عليها. إن المبدأ الذي تعمل به هو أن سلطتها مصدر لكل سلطة. ووجودها هو الكافل والضامن الوحيد لأفعال العباد، ولا يمكن لها أن تسمح بأي شكل أن تتجه هذه الأفعال لأية سلطة «خارجية» اجتماعية أو روحية.

باختصار إن قدرتها على تحقيق ما تعتقد أنه أهدافها التاريخية ومقومها الأخلاقي، أي مصدر شرعيتها، يفرض عليها أن تملي قانونها ومنطقها على كل ما يحيط بها، وأن لا يكون لها أي مرجع ما عداها. وفي هذه الحالة لن تكون السياسة كما هي بالتعريف الحقل الفكري والعملي الذي يقوم بانتاج السلطة الشرعية ووضعها في التداول كتعبير عن إرادة الجماعة وسيادتها، وإنما فن المناورة والتلاعب بكل السلطات التي يتم انتاجها بالضرورة خارج الدولة، عبر العصبيات الجزئية أو التفاهم مع الخارج. وهي تفترض أيضا أنها لا

تستقيم إلا إذا كانت حكراً على الفريق المسيطر على الدولة، أي منطقة محرمة على غير الممسكين بالسلطة. إن السياسة تتحول هنا إلى فن توظيف الدولة من قبل المجموعات القائدة للاحتفاظ بالسلطة وتدعيم احتكارها وتوسيع دائرة ممارستها في مواجهة القوى والمخططات المناوئة التي لا تكف هي نفسها عن استنفارها.

وفي هذا السياق لا بد للسياسة من أن تختلط في إطار المجتمع المدني، وفي الممارسة الاجتماعية، بالعمل المستمر من قبل عناصر هذا المجتمع على بناء الاستراتيجيات النقيضة الرامية إلى إفشال الدولة وإحباط إرادتها، والتفنن في تخريب عملها وضرب مصداقيتها، واستغلال جميع المنافذ الممكنة لتوظيف الدولة بالمثل في خدمة المصالح الخاصة والجزئية. فإذا أضفنا التحجر البنيوي القائم في مفهوم الدولة العربية الحديثة وبنيتها الموضوعية، إلى القمع المتزايد الذي تفرزه النظم السياسية الاجتماعية التي فقدت شرعية وجودها بعد إخفاق مشروعها وسياستها الوطنية، أمكننا أن ندرك عمق الأزمة التي تعيشها هذه الدولة اليوم وشمولها، كما أمكننا أن ندرك نتائجها الحقيقية. فهي ليست في الواقع صعود الاستبداد والقمع بقدر ما هي القطيعة بين المجتمع والدولة. وما صعود وتفاقم هذا القمع إلا مظهر من مظاهر هذه الأزمة الشاملة التي تعبر عن أن الدولة لا تعبّر عن المجتمع، ولكنها تشكل اليوم مجتمعاً نقيضاً قائماً بذاته في وجه المجتمع، له منطق عمله ومصالحه وأهدافه، أعني مجتمع النخبة نفسه. إن الأزمة السياسية-الاجتماعية التي نعيشها من وراء تدهور الطابع السياسي للسلطة وتعاظم القمع هو الشرخ الاجتماعي والمواجهة داخل المجتمع الواحد بين «أمّتين» لم يعد هناك حسب التصورات العقيدية والمصلحية القائمة ما يمكن أن يجمع بينهما.

لكن هذه الأزمة نفسها ليست إلا جزءاً من الأزمة الأكبر التي تحدثنا عنها. ولذلك فإن ما هو في موضع السؤال اليوم للخروج من هذه الأزمة لا يتعلق فقط بالنظام السياسي الوطني أو القومي، التأميمي الاشتراكي أو الانفتاحي الليبرالي، ولكن بنموذج الدولة التحديثية التي قادت في الوطن العربي إلى هذه القطيعة وكرّستها. أما المظهر القاسي والعنيف الذي تتخذه السلطة العربية في هذه الحقبة فهو ثمرة التقاء أزمتين معاً، أزمة النموذج الحديث للدولة، دولة التقدم، مع أزمة الدولة الوطنية، أي بناء الأمة كقاعدة ووسيلة لهذا التقدم.

ويبدو لي أن من الصعوبة البالغة أن نتجاوز الأزمة الراهنة للدولة العربية الحديثة من دون الخروج من الإطار الضيق الذي حشر فيه مفهوم الدولة وتاريخها في الأدبيات الكلاسيكية، ومن دون العودة إلى تحليل التحولات العميقة في الحركة الاجتماعية السياسية التي ساهمت في إضفاء الشرعية على هذه الدولة، وكوّنت لأكثر من قرن روحها أو المحرك الداخلي والقوة المدبرة فيها. والمقصود هو بالطبع الحركة الوطنية في نماذجها المختلفة وخصوصياتها وأشكالها وتظاهراتها المتعددة. فمن الصعب فهم فساد هذه الدولة وتدهورها من دون الجمع بين تحليل مسارين متميزين فيها وفهم ترابطهما وتطور العلاقة بينهما في سياق التبدل التاريخي لأنظمة الحكم والسياسات الاجتماعية المختلفة. المسار **الأول** هو الذي يتجلى في ما أطلقنا عليه اسم البنية الأساسية، أي مسار تطور الدولة القيمي والتنظيمي المتكوّن تاريخياً، ومسار تطور القوة السياسية والنخبة الفاعلة الذي يتحكم بأساليب «استخدام» الدولة وتوظيفها. وقد أشرنا إلى أن الدولة العربية الحديثة لم تكن دائماً عاجزة عن إثارة الحماس وجذب الولاء، كما لم تكن دائما عقبة في طريق التقدم الاجتماعي. فهذه البنية العميقة تجسّد استعدادات يخضع تحققها في الواقع الملموس لطبيعة الأنظمة السياسية الاجتماعية التي تتناوب على هذه الدولة، دولة التقدم والتحديث معاً. إن بنيتها العميقة تعدّها لأن تولد سلطة استبدادية، لكن القوى السياسية الاجتماعية التي تناوبت عليها، وعقيدتها، وطبيعة علاقاتها بالمجتمع، ومصالحها الخاصة، هي التي سوف تحدد في كل مرة وجهة استخدام هذه السلطة، وتشديد طابعها أو استعدادها هذا أو تخفيفه. وهو الذي يفسّر أيضا التغير العميق الذي طرأ في العقدين الأخيرين على دورها ومكانتها ووظيفتها.

ويعني هذا أن علينا البحث في عنصر الاستمرارية وعنصر التحوّل معاً. فلو تأملنا جيداً في هذا الموضوع لوجدنا أن الدولة لم تتبدل أو تتغير في مستوى تجهيزاتها أو بنيتها التقنية والتنظيمية منذ قيامها وتكوينها. كما أنها لم تتغير في مستوى أخلاقيتها، أي القيم التي تستمد منها وعيها لذاتها وتوجهها التاريخي. إن الذي تغير ويتغير باستمرار هو البرامج السياسية التي تنفذها، أعني تلك الانجازات التي تجسد من خلالها ما تعتبر أنه رسالتها التاريخية، التي تتراوح بين النهوض الشامل الاقتصادي والسياسي والعلمي بالمجتمع المتأخر، وبين الاقتصار على تقديم بعض الخدمات الاجتماعية من صحة وتعليم وتأهيل، حسب ما يتوفر لديها من إمكانيات وحسب طبيعة القوى والمصالح الاجتماعية التي

تسيطر عليها في هذه الحقبة أو تلك، وهو ما يفسّر تبدل النظم السياسية، أي أشكال تنفيذ هذه البرامج وحدودها ومواقف الطواقم الحاكمة من المجتمعات.

باختصار، إن الدولة التحديثية الوطنية في مفهومها وبنيتها تجسّد قوة تدخل هائلة في المجتمع ولا تقوم من دونها. لكن حقيقتها العينية أو نموذجها يختلف حسب ما إذا كانت هذه القوة التدخلية – والتي لا تخضع لأية رقابة أو تحديد – موضوعة في خدمة أهداف إجتماعية ووطنية عامة، كما بدا عليه الأمر في مراحلها الأولى، أم لصالح فئات اجتماعية محدودة. وهذا يعني أن الآلة نفسها لم تخضع لتحولات جوهرية، لكن شروط عملها وقدرتها على الانجاز وعلى بث الشعور بإمكانية تحقيق غايات العقيدة الاجتماعية التي تحملها في التقدم والتحديث قد تبدّلت كثيراً. فلجوء الدولة الحالي إلى القوة هو التعبير عن مصادرة المصالح الضيقة لها، وبالتالي، عن تضاؤل قدراتها ووظائفها الاجتماعية، أي هو التعويض عن زوال الايمان بها والخضوع الطوعي لمبدئها. ولا ينبغي أن ينسينا هذا التأكيد ما يمكن أن تضفيه السيرورات التاريخية لكل دولة من جهة، ووضعها الدولي والاجتماعي الخاص، من خصائص مميزة على مسار التحول القهري هذا وأشكال تعبيره المتعددة. فالأنظمة السياسية هي نتاج عمليات تاريخية متميزة، وهي تعيش في إطار ثقافات سياسية متنوعة نسبياً، وتتأثر بما يفرضه عليها النظام العالمي الذي تندرج فيه وحسب المستوى الذي تندرج فيه داخل هذا النظام وتاريخ وصيغ هذا الاندراج منذ الحقبة الاستعمارية، كما تتأثر بالتجربة الذاتية لحركات التحرر والشروط والملابسات التي رافقت حصولها على الاستقلال وتشكلها كدولة وطنية(١٧).

والحقيقة، إذا كانت القوة المجرّدة التي تجسدها أجهزة الجيش والمخابرات تشكّل في الدول العربية كلها الأساس الأعمق الذي يضمن للدولة شروط البقاء والاستمرار، فإن التجربة الخاصة والعوامل المحلية المتوفرة في كل قطر هي التي تحدد الأسلوب الذي يميز طريقة انتاج واستخدام هذه القوة.

ففي الملكيات المشرقية، من نمط العربية السعودية والأردن والإمارات العربية المتحدة، إلخ، لا يتحقق انتاج هذه الأجهزة القمعية وضمان اشتغالها إلا من خلال انتاج العصبيات

---

(١٧) حول مكانة الدول في النظام العالمي للدولة ودوره في تطورها الفردي وتكوين خصوصياتها، انظر : برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧).

الجزئية القبلية أو الجهوية، واستخدامها في ما يشبه الاسمنت الذي يلحم من الداخل هذه الأجهزة الدولوية الحديثة. ففيها تكمن بعض العناصر الداخلية الأساسية لضمان وحدة السلطة واستمرار الدولة. وبالمقابل، يبدو أن انتاج الروح التكنوقراطية كوسيلة لنفي السياسة والتعويض عنها من جهة، وكأرضية للتنافس بين الأجنحة المتعددة للنخبات الاجتماعية من الجهة الأخرى، هو الذي يميز النظام في المغرب الذي يفتقر إلى قاعدة قبلية خاصة. أما في النظم الجمهورية السائدة في أقطار مصر وسوريا والعراق والجزائر وتونس واليمن والسودان ولبنان وموريتانيا والصومال، فإن وحدة السلطة واستمرارية الدولة مرتبطة بإعادة إنتاج سيادة وسيطرة الحزب الواحد، حزب السلطة والدولة، بالأشكال المختلفة التي يجسدها مثل هذا الانتاج. لكن في جميع الحالات، يتوقف مصير الدولة هنا على النجاح في انتاج أداة السيطرة، كما تتوقف وحدة السلطة على النجاح في إنتاج واحدية الأداة.

وليس هناك شك في أن استقرار البنية المركزية الشديدة للسلطة قد تعزز في الأقطار العربية النفطية بفضل وجود الريع النفطي الهائل وما قدّمه للنظم القائمة من فرصة سانحة لتوسيع قاعدتها الاجتماعية عن طريق توزيع هذا الريع على شكل خدمات للعموم أو منافع لبعض الفئات والشرائح أو امتيازات للنخبات الاجتماعية. وبالعكس، لم يعد من الممكن الحفاظ على هذه البنية الشديدة المركزية للسلطة في الأقطار الفقيرة، ذات الاقتصاد الهش التي تفتقر الى الوسائل اللازمة لتبني سياسة جدّية في الاندماج الاجتماعي، إلا لقاء توسيع متزايد لاستخدام القمع السياسي المباشر. وفي هذه الحالة يصبح بناء أجهزة القمع هو الجزء الأبرز من سياسة الحفاظ على الدولة والنظام، وتحل الميليشيات المدعمة منهما وما تمارسه من عنف يومي محل التعبير السياسي المنظم للقوى الاجتماعية، أي محل الأحزاب والنقابات.

لكن المبدأ الرئيسي الذي يحكم هذه الدولة، والذي ينبع من بنيتها الأساسية لا يتغير في الواقع مع تغير النظام السياسي، وسواء تعلق الأمر بالنظم الملكية التي تحتكر السلطة فيها «طبقة وراثية» أو بالنظم الجمهورية التي توحّد سلطة الأجهزة فيها عقيدة أو عصبية حزبية. وهذا المبدأ هو باختصار: لا مكان لوجود مجال متميز وخاص بالعمل السياسي، وبالتالي، لا مكان للمعارضة ولا لتداول السلطة. ولا يتردد رؤساء الدول والمجموعات الحاكمة أمام أي نوع من الخطط والاستراتيجيات حتى يضمنوا لأنفسهم، وأحيانا لأبنائهم من بعدهم، البقاء في السلطة مدى الحياة، أو على أسوأ تقدير، حتى سقوط النظام.

أما الواجهات التعددية الشكلية التي تسعى بعض النظم الى إقامتها في بعض الأحيان، خاصة في هذه الأيام، فهي ترمي إلى إرضاء الرأي العام الدولي أكثرمما تهدف إلى توسيع دائرة المشاركة في الحياة السياسية، مهما كانت حدود هذا التوسيع. وفي هذه الحالة فإن المقصود منها ليس في الواقع إلا توسيع دائرة مناورة النظم القائمة على الساحة الخارجية والداخلية، للحصول على دعم الدول الأجنبية وتعزيز سيطرتها الداخلية. فليس في هذه العملية أية رغبة في بناء مجال التعبير السياسي الحر وإشراك الناس في تقرير مصيرهم الجماعي. وفي أحسن الحالات يمكن لمثل هذه الواجهة أن تؤمن للأجنحة المتنافسة داخل أجهزة الدولة قاعدة للتعامل السلمي في ما بينها، وتوفّر على المجتمع تكرار الانقلابات الداخلية دون أن يعني ذلك أي تغير في أهداف السلطة وأشكال ممارستها إزاء المجتمع.

ويظهر هذا التحليل إذن أن تطور الدولة في المنطقة العربية نابع هو نفسه من مفهومها وبنيتها العميقة. فهي دولة بالتعريف مركزية شديدة، يحتاج تسييرها إلى سلطة مطلقة وتعسفية، أي حرة من أي قيد، وهذا شرط تحقيقها للوظيفة التقدمية والتحضيرية التي رسمتها لنفسها. وما نعيشه اليوم هو انهيار هذا المفهوم للدولة، أعني مفهوم الدولة التحديثية، وانكشاف قصوره، وبشكل خاص في ما يتعلق بالارتباط الضروري والمفترض بين هذا المفهوم للسلطة التعسفية ولانجاز التقدم وتحقيق المكاسب الحضارية. ومن الطبيعي أن تكشف هذه الأزمة فساد هذه البنية التي كانت تطغي عليها الخطابات العقائدية والآمال والأوهام الاجتماعية العديدة، وأن تبرز العيوب التي كانت تخفيها أو تختفي وراءها. إن تفاقم عجز هذه الدولة – آلة التقدم – عن الاشتغال والإنجاز، وافتقارها إلى الآليات التي تسمح لها بتعديل نمط اشتغالها من تلقاء نفسها بما يمكّنها من تجاوز نفسها والتكيف مع الظروف قد دمر الايمان بها، وجعل من كل إجراء تتخذه قهراً لا مبرر له، ومن غير الممكن قبوله. وقد شل هذا الوضع كل سياسة ممكنة، وقاد ويقود إلى ما نطلق عليه اسم مأزق هذه الدولة والانسداد والانحباس الذي تقود إليه على صعيد الصيرورة الاجتماعية الراهنة. وهو الذي يفسر أيضا استمرار الوضع القائم مع ما يعنيه من تزايد التفسخ والانحطاط.

ويساهم تدهور الوضع في جعل السلطة بشكل أكبر رهينة قرارات ميكانيكية، مطلقة، تعسفية لا تخضع لأية قاعدة، فوقية وفي أحسن الحالات أبوية. وقد لاحظ عبد الباقي الهرماسي بحق أن الدول المغربية تتضمن «على اختلاف أنظمتها الدستورية وتوجهاتها

الايديولوجية، جملة ثابتة من السمات تضفي على حياتها السياسية نسقاً خاصاً. ففي كل حالة، نجد الزعيم أو الحاكم الفردي يحتل مكاناً فريداً، سواء أكان رئيساً أو ملكاً. فالحكم أوتوقراطي في كل البلاد المغربية، وكل شيء - النخب، التمثيل، الفعالية - تابع ومرتبط بهذه الظاهرة. أما السمة الثانية فهي: أن تشريك النخب السياسية يقع على قاعدة الجلب، أو ما يسمى التزكية التي تنطبق على أهل الولاء، أكثر مما تنطبق على أهل الكفاءة. أما السمة الثالثة فهي تدور حول طبيعة الانتخابات التي كثيرا ما تأخذ شكل الاستفتاء، أي تنظيم طريقة تقنن بها تزكية القرارات المتخذة من القمة»(١٨).

إن الدول التي دشن نموذجها في جنوب المتوسط نظام محمد علي في مصر، ومدّ فيه وعززه نظام أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية عام ١٩٢١، سوف تسقط ضحية مفهومها وتصورها عن ذاتها ودورها، أي مفهوم الدولة التحديثية. فهذه الدولة التي فرضت نفسها على المجتمع وانضافت إليه كشيء خارج عنه، في سبيل إخضاعه كشرط لازم لتحقيق اندماجه أو لدفعه نحو الاندماج في الحضارة والتاريخ، وهذا هو مضمون دولة التقدم والتحديث، قد عملت في الواقع على استبعاده كلياً من اللعبة السياسية قبل أن تسعى إلى أن تحل محله في كل شيء وتصبح بديلا عنه. ومع إدراكها المتزايد في الأعوام الأخيرة لإخفاقها في ما نذرت نفسها له، ما كان لها إلا أن تنقلب من أداة للاندماج والتعبئة الاجتماعية والاشراف الاقتصادي، كما كان عليه الحال في الحقبة الأولى من الاستقلال، إلى أداة لتفكيك المجتمع ونزع حقيقته السياسية وقلب الأدوار والمواقع والأوضاع فيه. ولهذا صارت الدولة المصدر الرئيسي للفساد والانحطاط في القسم الأكبر من المجتمعات العربية اليوم. هذه هي الأرضية التاريخية لتكوّن الدولة وللقطيعة التي نشأت بين هذه الدولة والمجتمع في الوطن العربي.

والنتيجة، أن الطابع القمعي للدولة العربية القائمة ليس التعبير الصريح أو المبطن عن بقايا تراث الاستبداد الشرقي الذي تجسّده الدولة السلطانية، وأقل من ذلك الثمرة المباشرة لإرادة الأشخاص أو للعقائد والبرامج السياسية والاجتماعية المرتبطة بمجموعات الحكم المتبدلة. إنه، بالعكس من ذلك، التعبير عن التحول البطيء في طبيعة الدولة الحديثة ذاتها أو دولة التقدم والتحديث، ونضوج العناصر الدفينة التي كانت وراء تكوينها وفي مقدمتها التصور الذي كانت تملكه عن نفسها ودورها، وبالتالي النتيجة الطبيعية لمسار تاريخي

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣، وعبد الله ساعف، **صور سياسية للمغرب** (الرباط : ١٩٨٧). (بالفرنسية).

طويل. فهي بالتعريف والغاية دولة تعسفية لأنها لا تستطيع أن تغير مجتمعاً بالرغم منه وأن تسير في عكس ما تفرضه إرادته التي نظر إليها كإرادة محافظة و تقليدية، إلا إذا امتلكت الحرية الكاملة في التصرف به وبموارده كما تعتقد أن ذلك يخدم مصالح تحويله وتجديد أسس بنائه. فهي بالدرجة الأولى دولة تعسفية، لا تلجأ إلى القمع والقهر إلا عندما يرفض المجتمع، أو جزء كبير منه، ضمان حريتها المطلقة في التصرف.

وتختلف الدولة التعسفية، دولة العرب الحديثة، عن الدولة الاستبدادية التقليدية، في أنها، بعكس هذه الأخيرة، لا تنطلق من وضع السلطة المطلقة في خدمة العدل والاستقرار، ولكن من أسطورة الدولة التي يخولها الشعب نفسه، سعياً وراء تحقيق أقصى التقدم، جميع السلطات والصلاحيات. إنها في الأساس دولة ذات رسالة وعقيدة، أي دولة انقلابية وتغييرية حتى عندما تتبع أكثر السياسات الاجتماعية محافظة ويمينية. وهي ليست دولة قهرية وقمعية بالضرورة. إنها لا تظهر دولة ديكتاتورية، أي تعتمد في إنتاج سلطتها على القوة المجردة والعنف بدل الشرعية، إلا عندما يسحب المجتمع، بسبب خيبته منها وإخفاقها في تحقيق الأهداف التي رسمها لها، ثقته منها. ففي هذه الحالة فقط يتحول العنصر التعسفي للسلطة الذي يعطيها كل قوتها على التدخل، من تعسف مقبول ومطلوب إلى تعسف مفروض ولا مبرر له، تماما كما تتحول القيادة الوطنية من زعامة ملهمة إلى رئاسة قهرية.

وإذا كان التعسف هو دستور هذه الدولة الحقيقي، غير المكتوب، ولكن المعبر عنه في تعليق الدستور الدائم أو تجاهله الطبيعي أو إخضاعه لمادة تلغي وجوده أصلاً كما كان عليه الحال في الحقبة الاستعمارية، فإن الديكتاتورية والطغيان ليسا هنا إلا التعبير عن انحطاط السلطة القائمة - الاستعمارية أو الوطنية أو الشعبية أو الانفتاحية - وعن حاجتها إلى مواجهة الاحتجاج المتزايد عليها بسبب الفشل والإخفاق أو خيانة المبادىء والأهداف. وهما إذن ثمرة انهيار التوازنات الداخلية في التشكيلة الوطنية الحديثة، وهو الانهيار الناجم عن إخفاق الدولة الوطنية ذاتها في تكوين أو إعادة بناء الأمة من حولها، سياسياً واقتصادياً، وتزايد عجزها عن السيطرة على واقعها والتحكم بالمجتمع بل بمصيرها نفسه.

وفي النهاية، إن الدولة التحديثية بما هي بالضرورة والمبدأ دولة تعسفية، هي التي تفسّر ما يشهده المجتمع العربي من إضاعة للمكتسبات العديدة التي حققها في جميع

الميادين في العقود القليلة الماضية، بعد فشل مشروع التنمية باعتباره محور إعادة البناء الوطني، بما في ذلك العناصر الجديدة المكتسبة في ميدان تقنية الحكم ومفهوم أو فكرة الدولة ذاتها.

لقد أدى انهيار مشروع البناء الوطني، الذي بدأ كأهم مشروع للتحديث والتقدم يمكن أن يعطي مشروعية للدولة الحديثة، وكان ثمرة ظروف استثنائية تميزت بتراجع الهيمنة الغربية في الحرب الشاملة التي نجمت عن مشاركة جميع الشعوب المستعمرة في النضال لتصفية الاستعمار، إلى تفريغ الدولة الحديثة من أي مشروع، وبالتالي إلى إبراز ممارستها من جديد كتعسف مطلق لا تبرره ولا تغطي عليه أية عقيدة جماعية مقبولة أو مشروعة. وقد أنتج هذا الانهيار وضعية اجتماعية شديدة الاضطراب، وعمّق الخوف والقلق لدى الجماعات كلها، وعمل على مسخ الدولة وانهيار مجموع نظام القيم وأنماط الحكم والتنظيم «الحديثة» التي كان يقوم عليها النظام القائم. وقد ساهمت عوامل عديدة في إجهاض هذه العملية التاريخية الواسعة وما نجم عنها من وضع الدولة والجماعات المنطوية تحتها في كل بلاد العالم الثالث أمام فراغ تاريخي حقيقي وانعدام أي أفق واضح للعمل والمبادرة التاريخية الجماعية. وهكذا أخذت الدولة التي تضاءل وزنها على المستوى السياسي والأخلاقي تلجأ بشكل مكثف إلى تعزيز آليات القمع والاتكاء على العصبيات الجزئية ماتحت السياسية أملا في الإمساك بمجتمع ينزع إلى الانفجار والتفتت بعد أن فقد مبرر اجتماعه السياسي.

وهذا يفسر ما تتعرض له الدولة الحديثة، اليوم أكثر من أية حقبة أخرى، من تجاوز لها من فوق ومن تحت معاً. فعولمة الحقل السياسي والاندماج المتزايد الذي يشهده النظام العالمي اليوم يهمشها بصورة مستمرة، في حين ينخر انبعاث العصبيات الجزئية ما قبل الوطنية وما تحت السياسية نتيجة لإخفاقها الأسس التي كانت تقوم عليها، ويحيدها داخل المجتمع نفسه. وفي هذا الاستقطاب تفقد الدولة أي مركز ثقل ذاتي تستند إليه.

ثالثاً : صراع الدولة والمجتمع

تدل هذه الملاحظات جميعا إلى أي حد لا يزال الوطن العربي الذي انبعث من رماده بعد قرون عديدة من الغياب والموت السياسي، هشاً وضعيف البنيان. ولا تنجم هذه

الهشاشة عن الضغط الدولي القوي الذي يشجع عليه موقعه المركزي على خريطة القوى العالمية، وإنما تعكس أيضا بناه الذاتية، مثله في ذلك مثل كل المجتمعات ما قبل الصناعية. وقد أدى إجهاض المشروع الوطني التحديثي إلى أزمة مشروعية عميقة بالنسبة الى الدولة الوطنية ذاتها، وحشد ضدها كتلاً متزايدة من الجمهور الضائع والمضيع الذي لم يعد يرى في السلطة والدولة إلا جهازاً للتحكم الجاهلي، أي المفتقر الى أي معنى ورؤية وقيمة. وفقدت الدولة نفسها أي وهم حول قيمها الوطنية أو القومية أو النهضوية أو التحديثية، بل حتى الاستقلالية، وأصبحت تتصرف كمجرد جهاز يحاول بكل الوسائل أن يسيطر على الأرض والسكان الخاضعين له، وليس له من مرشد أخلاقي أو سياسي سوى القوة والحنكة. ومما يعزز من هذا السلوك ومن الصورة الفاسدة لهذه الدولة ارتباطها المتزايد، من أجل الحفاظ على نفسها، بأصحاب المصالح الضيقة، وتماهيها مع اقتصاد المضاربة المحلية والدولية، ووضعها نفسها، لتأمين استقرارها، تحت الحماية الأجنبية شبه العلنية.

لقد أصبحت الدولة حقيقة مادية مطلقة، ترابية وبشرية، وأصبحت مشاكل الحدود هي الفرصة الوحيدة المتبقية لها كي تعلن عن نفسها وتؤكد وجودها واستقلالها تجاه الدول المجاورة. لقد أصبحت بالفعل دولة قطرية، لا بمعنى دولة وطنية مقابل نزعة قومية، ولكن بمعنى السيطرة المادية على قطر وموقع وحدود فقط. وبينما يسعى العديد من تيارات الرأي العام إلى تجاوز هذا الانحطاط عن طريق إحياء ذكرى الدولة السلطانية الامبرطورية، أو القومية العربية، تجنح الدولة لتغطي على أزمتها السياسية والمعنوية، وخسارتها لهويتها الوطنية إلى التأكيد الشعاراتي على انتماءات تاريخية تتناقض يوميا مع ممارستها وسياساتها العملية[19].

لم يكن لاستمرار هذا التوتر الداخلي مخاطر كبيرة أو مباشرة عندما كانت الدولة لاتزال تملك القدرة على تقديم الخدمات والمكاسب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لكن الأمر اختلف كلياً منذ اللحظة التي بدأت الدولة تفتقر فيها إلى الامكانيات. ونجم عن انهيار ما أطلقنا عليه في مكان آخر اسم وطنية الخدمات، شعور جديد لا يرى في الدولة إلا وسيلة تدمير الشخصية ونفي المصالح العمومية. إنها تتماهى أكثر فأكثر في ذهن الشعب مع مجموعات المصالح اللاوطنية، وتتجلى كأداة للسيطرة الخارجية. وفي تجاوز هذه

---

(١٩) انظر على سبيل المثال: Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris : La Découverte, 1987).

الدولة، ونقدها وتشويه صورتها الجغرافية والمعنوية، تتبلور طوباويات المستقبل السياسية والدينية وتتخمر الرؤى الاستراتيجية والاجتماعية.

وبدل أن تحاول الدولة التي تدرك مخاطر هذا الشرخ الذي يفصلها عن المجتمع حماية نفسها عن طريق الحوار والتقرب من القوى الاجتماعية والسعي نحو الاصلاح، يدفعها الشك في إخلاص المجتمع وولائه والخوف منه إلى الدفاع عن نفسها من خلال مناهضته والوقوف ضده والفتك بقوى المعارضة. ويشكّل هذا المنطق السائد في الحياة السياسية العربية المصدر الأول للتوتر والدفع في اتجاه الحرب الأهلية وإفساد فرص الخروج من الأزمة. وفي مواجهة العقيدة المغلقة للدولة تبرز باستمرار العقيدة التمردية للجماعة التي تتصور نفسها من خارج الدولة أو أوسع منها أو مختلفة عنها. بيد أن هذه العلاقة التنازعية بين الدولة والأمة ما كان من الممكن لها أن تؤلف عاملاً حاسماً في الحياة السياسية لو لم تحتل الدولة مكانة استثنائية وحاسمة أيضا في تكوين مجموع التوازنات الاجتماعية، وفي مقدمتها التوازن المادي الذي يمس حياة الأفراد يومياً. لا بل يمكن القول إن هذه المجتمعات لا يكاد يكون لها وجود كمجتمعات سياسية إلا بفضل الدولة واعتمادا عليها. ومن الطبيعي أن تقود مثل هذه الحالة، مع تفاقم الأزمة الاقتصادية التي تجتاح الوطن العربي كما تجتاح أقطار العالم الثالث جميعا منذ أكثر من عقد من الزمن، إلى اهتلاك خطير في السلطة المادية والمعنوية معا، وبالتالي إلى وقف مسار الاندماج الوطني إن لم نقل تراجعه وخراب عملية اتخاذ القرارات والمسؤوليات على كل المستويات. وهو الوضع الذي لابد أن يعمل على تفاقم أكبر للأزمة، ويضع عقبات جديدة أمام انطلاق العملية التنموية.

والمقصود أن مشكلة الشرعية السياسية أو التماهي بين الأمة والدولة، وبالتالي مشكلة الدولة الوطنية، ليست إلا أحد الوجوه البارزة لأزمة الدولة التحديثية بوصفها مبدأ تنظيم وعقيدة واستراتيجية معاً. فالدولة التحديثية تتحكم في الواقع بكل العملية الاجتماعية، بدءاً بالمسائل الاقتصادية وانتهاءاً بالتكوين العقيدي والثقافي، مروراً بوضع معايير ونظم التراتب الاجتماعي. وهي تستطيع انطلاقاً من ذلك أن تفرض نفسها بوصفها، إلى جانب كونها مركز الشرعية الوحيد، مصدر القوة الوحيد أيضا. ولهذا فإن العلاقة مع الدولة هي التي تتحكم هنا بالعلاقات الاجتماعية على مختلف أشكالها، وتمثل نوعا من المكثف لها. وبسبب الافتقار للاستقلال الذاتي إزاء السياسة، يكفي أن تنقطع هذه العلاقة أو تتدهور حتى تهدد الروابط والتوازنات الاجتماعية كافة بالانحلال.

لا يبرز هذا الوضع مدى ضيق حقل المبادرة المفتوح أمام بلورة الإرادات الاجتماعية الفاعلة المختلفة وضآلة رهاناتها وفرصتها لصوغ استراتيجيات التغيير فحسب، وإنما يضطرنا أيضاً إلى التساؤل عمّا إذا كان بإمكان هذه المجتمعات أن تنجب في الظروف الراهنة الأدوات النظرية والعملية الكفيلة بالسيطرة على هذه الدولة والتحكم بها حتى لا تتحول إلى، أو بالأحرى حتى لا تظل، تلك الآلة التي تحاصر المجتمع من كل صوب وتخضعه لإرادتها وتفرغه من أية ماهية سياسية. والتساؤل كذلك فيما إذا كانت هذه الدولة ستنجح في أن تستمر تفرض نفسها بوصفها الضامن والكافل الوحيد لوحدة المجتمع وشرعية وجوده. ومن الملفت للنظر هنا أن الفلسفة القومية التي يقوم عليها العالم الحديث بدل أن تساهم في تكوين دولة تكون بمثابة تنظيم المجتمع لنفسه بذاته ومن ذاته قد أصبحت في العالم الثالث مصدر النزوع إلى التكوّن في شكل دولة – طبقة، وهذا هو الأساس البنيوي للقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع. وقد جعل هذا الأمر من الدولة، كما هو واضح بالملاحظة الملموسة، وسيلة لتعميم الاستلاب السياسي الذي يؤلف اليوم المنبع الرئيسي لأزمة الهوية التي يعيشها المجتمع العربي بدل أن تكون الكافل العمومي لتنمية الحريات.

وأخيرا، إذا أردنا أن ننظر في المسألة الأساسية التي تواجهها الدولة في البلدان النامية، والتي لم يعد بإمكان الفلسفة القومية الكلاسيكية تقديم جواب واضح عليها، أعني مشكلة البحث عن التوافق بين الجماعة من جهة، والسلطة، أو آليات وبُنى تنظيمها التاريخي، من جهة ثانية، فسوف نلاحظ أن المشكلة قد أصبحت اليوم، وبالرغم من نضج الشعوب المتزايد، أكثر حدّة مما كانت عليه منذ قرن. وسبب ذلك أنه لم يعد من الممكن اليوم، من منظور هذه الفلسفة وتجربتها التقليدية، التوفيق أو الجمع بين المتطلبات والمهام الرئيسية الثلاثة المرتبطة ببناء الأمة والجماعة الفاعلة: – استعادة السيادة الوطنية والاستقلال؛ – وتحديد الهوية (التي تريد أن تتطابق هنا مع حدود الدولة كما تريد أن تكون مصدر القيم السائدة) بما يمكّن من التوجّه في المستقبل، وليس فقط أخذ عناصر الماضي والتراث بالاعتبار؛ – وتطوير هياكل سياسية فعّالة تتفق مع سلّم القيم الثقافية التي نريد تثويرها وتستجيب لحاجات التنظيم الذاتي والتضامن الداخلي للجماعة.

بل إن هذه الفلسفة القومية قد بدأت تعمل في فترة تراجعها وانحطاطها على إثارة المشاكل والتوترات وتسعير التناقضات داخل المجال السياسي والاجتماعي والثقافي العربي أكثر مما تشجع على التقارب والتفاهم. ففي استمرارها في تعبئة مشاعر الانتماء إلى أمة

عربية واحدة وتجنبها طرح آليات ووسائل العمل الواقعية لتجاوز الانقسام تظهر وكأنها لا تزال ترفض الاعتراف بالحقائق القطرية الجديدة التي فرضت نفسها، وتساهم بالتالي في وضع الانتماء القطري في صراع وتنازع مع الولاء العربي الجماعي في الوقت الذي لم يعد هناك أمل في التقارب والاتحاد العربي من دون المصالحة بين الوطنيات الجزئية والوطنية العربية الشاملة. ولا يعمل هذا التنازع والتعارض الذي أصبح تناقضاً مصطنعاً على إبراز الطابع اللاعقلاني للخريطة السياسية القائمة وتعميق التنافس والتوتر بين عناصر التماهي الثقافي والسياسي فحسب ولكنه يغذي أكثر من ذلك التوتر الخطير القائم أصلاً بين الدولة والأمة.

لقد نما الشعور الوطني في الوطن العربي وتبلور شيئاً فشيئاً على مسارين محلي وشامل، مسار الانتماء لجماعة كبرى تمد جذورها في التاريخ البعيد، ومسار التعامل مع دولة تستمد قوتها وشرعيتها من تشكيلها عنصراً في نظام دولي، سياسي واستراتيجي واقتصادي، يتجاوز قدرة الفرد وقدرة الجماعة نفسها على فهمه والتحكم العملي به. وحتى لو لم يكن التنافس دائماً هو الطابع السائد في العلاقة التي تجمعهما، كما يمكن أن توحي بذلك الفلسفة القومية التقليدية فإن اضطراباً حقيقياً لا يزال يسم الفكر السياسي العربي إزاء العلاقة التي ينبغي أن تقوم بينهما . وليس من الممكن اليوم دفع الوعي القومي / الوطني العربي إلى الاستقرار والتبلور والاطمئنان من دون أخذ المسألة على محمل الجد، وبالتالي من دون العمل المنظّم على مستوى النظرية والممارسة السياسية من أجل تلاقيهما وتفاعلهما.

إن من غير الممكن لجماعة وطنية أن تستمر إذا بقيت تعيش الهياكل السياسية والثقافية التي تؤطرها كنفي لها، ولم تنجح في جعلها التعبير الحقيقي عن إرادتها والتجسيد الفعلي لتضامن أعضائها. لم تكن هذه المسألة لتطرح نفسها في الماضي عندما كانت علاقة الجماعة، قطرية كانت أو قومية، بالسلطة هي علاقة خضوع لا علاقة قبول نابع من الشعور بأنها، أي السلطة، صادرة عن الجماعة ذاتها ومجسّدة إرادتها. ولكن هذا الوضع ليس من الممكن أن يستمر من وجهة نظر الطموحات والنزوعات الديمقراطية التي بدأت تهز المجتمعات العربية وسوف تهزها أكثر في المستقبل. بيد أن الأمر يتجاوز من دون شك الميدان المؤسسي والرسمي ليطرح موضوع الاستلاب .السياسي نفسه. فإخفاق عملية تكوين الأمّة بما هي مطابقة بين السلطة والجماعة، بين الهياكل والمؤسسات السياسية من

جهة والقيم الاجتماعية من الجهة الأخرى، بين السلطة المعنوية والسلطة المادية، بين الشخصية الطامحة إلى تجسيد آمال المستقبل والهوية المعبّرة عن عطالة الماضي، على المستوى العربي الشامل وداخل كل قطر معاً، ليس إلا أحد مظاهر الاستلاب الثقافي والحضاري الأعمق الذي انتجته حداثة مفقرة وغير متحكم بآلياتها وأهدافها. وإلى هذا الاستلاب ترجع العديد من العناصر التي لا تزال تغذي تحريك التناقضات وتسعير التعارضات الثنائية بين القومية والوطنية، وبين السلطة المادية والسلطة المعنوية، وبين النخبة والشعب وبين الداخل والخارج، وبين السياسة والثقافة، وبين الفرد والجماعة، وأخيرا بين الدولة والأمة.

وكماعجزت الفلسفة القومية عن حل التناقضات الكامنة في أصل انفصال الدولة عن الأمة، وإعادة الربط بينهما، سواء أكان ذلك على مستوى الدولة القطرية أو في المستوى العربي العام، فإن الفكرة التقدمية قد أخفقت في تحرير الإرادة الجماعية أو القوى الكامنة من أجل تحقيق المصالحة بين الأمة والتاريخ العالمي. وبدل أن تفتح آفاقاً جديدة ومتجددة للمجتمع، عمّقت فيه الشروخ والخنادق ودفعت الأطراف السياسية جميعاً إلى معركة شاملة، كان من نتيجتها تحييد بعضها بعضاً: الدول والأجهزة والطبقات والأحزاب والعقائد السياسية والمجتمعات ذاتها. فلم تخفق المؤسسات التي قامت على تحويل الولاء الجماعي إلى ولاء وطني، أي إلى ولاء وانتماء للدولة، في تقديم الإطار التنظيمي الملائم لتفجير وتنمية الموارد البشرية والمادية العربية فقط، وإنما تحولت هذه المؤسسات ذاتها إلى عائق رئيسي أمام التعبئة العقلانية لها. لقد كانت النزاعات الإقليمية والحروب، وجنون العظمة الذي استبد بزعامات يزداد غرورها وشعورها بأهميتها بقدر ما يقل قدرها وتنقص قيمتها، كما كان زرع التعارضات المصطنعة، وتنامي روح الغيرة المرضية عند النخبات الممسكة بالسلطة، والافتقار الى الحد الأدنى من الشعور بالمسؤولية الجماعية، أقول كانت هذه الظواهر ولا تزال وراء واحدة من أعظم ما شهده التاريخ المعاصر من عمليات هدر الموارد والإمكانيات. فلم يحصل أن أعطى التاريخ أمّة مثل ما أعطى العرب، في وحدتهم وتنوّعهم معاً، من رأسمال وأصول: ثقافية واستراتيجية واقتصادية وبشرية. ولم يحصل أن شهد التاريخ أمّة نجحت، بسبب غياب القيادة والادارة السياسية المؤهلة، في تبذير رأسمالها التاريخي هذا بنفس السرعة والبساطة، كي تجد نفسها في حرب استنزاف ذاتية دائمة، تحيّد بعضها بعضاً وتدمّر نفسها وتقضي على الطاقات التي تعتاش عليها.

ولا شك أن وراء إعادة انتاج هذه الشروخ التي تستنزف الجسم العربي إفلاس ثقافة سياسية مضى زمنها، وقبل ذلك، وبالدرجة الأولى، إفلاس الفكر السياسي العربي المعاصر، في عجزه عن فهم الواقع الجديد، وفي تبعيته واقتدائيته وتوظيفه المطلق والشامل في الدولة وتركه المجتمع وتغييبه له واستلابه للفكرة العقائدية بدل تنمية الفكر العقلاني المتمحور حول التجربة والتواصل المباشر مع الواقع(٢٠).

إن ضعف الفكر السياسي العربي، أي فكر النخبات القيادية، لا يبرز من خلال إخفاق الدول والمجموعات الحاكمة في تحقيق الأهداف المنشودة فحسب، ولكنه يظهر أيضاً، وبشكل رئيسي في عجز المعارضة، على مختلف تنوعاتها ومذاهبها، عن اقتراح أيّ حلول بديلة ممكنة على المجتمعات. ويبين هجر الجمهور للأحزاب السياسية إلى أي حد لم تعد السياسة رهاناً حقيقياً وجذاباً بالنسبة الى الأجيال الشابة في هذه البلاد. والحقيقة أن هذا الميل المتزايد إلى هجر السياسة، بعكس ما تحاول أن تؤكد عليه التفسيرات المبسطة لقادة الأحزاب السياسية، لا يشكّل تعبيراً عن افتقار الجمهور الواسع للروح المدنية أو عدم انشغاله بالهم والشؤون الوطنية أو استمراره في الأخذ بالتصورات التقليدية المعادية للسياسة. إنه يجسد بالأحرى النضج السياسي. فليس من الصعب على المراقب أن يدرك أن السياسة لم تعد تشكل اليوم، في الشروط الراهنة لممارستها في الوطن العربي، استثماراً عقلانياً ومجدياً. والسبب في ذلك أنها محكومة كلياً بالقوة العسكرية ومنظمة من قبل الأجهزة الحكومية التي تحتكرها فئة واحدة، بالتفاهم والتعاون المباشرين مع الدول الكبرى أكثر مما هي تجسيد لعلاقة وطنية، قطرية أو عربية. يضاف إلى ذلك أن أحزاب المعارضة السياسية القديمة تبدو أكثر فأكثر، في عقائدياتها وأساليب عملها، بمثابة مخلّفات أو توابع أحزاب السلطة، وليس لها أي حظ في البقاء من دون التعلق بركاب السلطة والسير وراءها بصورة أو أخرى.

يبرز هذا الإخفاق والافلاس إذن هشاشة نمط الشخصية الذي بنته الثقافة

---

(٢٠) على سنة الفكر السياسي الكلاسيكي العربي الحديث، يضع العروي هذه الدولة في أرفع مرتبة جاعلاً منها المصدر الأول إن لم يكن الوحيد للتقدم والعقلانية في المجتمعات العربية. لكن المشكلة هي، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الهيغلية بأجمعها، أن ما يبدو صحيحاً من وجهة نظر المفهوم المجرد ليس بالضرورة صحيحاً من وجهة نظر الواقع الذي يدّعي تمثيله. فإذا كانت الدولة لا تقوم من دون العقلانية، سواء في العالم الثالث أم في أي مكان آخر، فلا يعني ذلك أن كل ما يتخذ لنفسه اسم الدولة هو كذلك، أي هو نموذج للعقلانية ومصدر لها. بل ليس من الضروري أن يكون دولة بالفعل. انظر : عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

والسياسات الثقافية المعاصرة، وعمل المثقفين والمربين في المجتمعات العربية. ومن الواضح أن هذا البناء ليس من التماسك أو ليس من التوازن ومن العمق المطلوب الذي يسمح للفرد أن يواجه بقوة ونجاح المصاعب التي تقف على طريق تحقيق مشروع التحديث الحقيقي والعقلاني، كما كان عصر النهضة قد حدده.

وهذا هو الذي يدفع اليوم إلى اكتشاف الذاتية ومراجعة مسائل الهوية والخصوصيات التاريخية كعامل تمييز وإثراء لمفهوم العالمية الذي تنميه الحداثة أو تجنح إلى تأسيسه. إذ لا يكفي من أجل فهم أسلوب عمل كينونة ما، سواء أكانت شعباً أم جماعة بل حتى فرداً، ومن باب أولى قيادة، التوقف عند مستوى تحليل الواقع الموضوعي المحيط. ينبغي علينا أن نفهم أيضا، وربما قبل أي شيء آخر، الواقع الذاتي، أعني كيف ينظر الفاعلون الاجتماعيون والتاريخيون، هم أنفسهم، إلى نشاطهم، وكيف يعيشون شرطهم الموضوعي. وفي هذه الخصوصية الذاتية تدخل عناصر متعددة، لامرئية، عقلانية ولا عقلانية، كما تدخل مشاعر الحب والرغبة والخوف والقلق والآمال والآلام.

إن تصور الجماعات لنفسها وذاتها، والصورة التي تصوغها عن عالمها، ونوعية العلاقات التي تربطها بالطبيعة والسلطة والوقت، ووتيرة حركتها النظرية والعملية العميقة، وإرثها الحضاري ومخيلتها التاريخية، والقيم الأساسية التي تجسد ماضيها وحياتها، كل ذلك يؤلف عناصر جوهرية لا يمكن عولمتها أو جعلها مطابقة لمفهوم موحّد وجاهز للعالمية، في حين أنها تشكل روح المجتمع ووجوده الأكثر حميمية. فوضع العجز والافلاس الذي يعيشه العرب حاضراً، يولد مثلا لا محالة – في مواجهة الشعور التاريخي العميق والمتوطن بالشرف والكرامة والاعتزاز المستمد من ذكرى ماض مجيد لا تزال صورته عالقة في الذاكرة – إحساساً ساحقاً بالبؤس والعار والثورة على الأوضاع.

إن التجاهل المقصود لهذه الذاتية – وهي عامل جوهري في كل إحياء أو انبعاث أو تعبئة جماعية، بل محور تكون المواطن والمواطنية والوطنية، عربية كانت أم قطرية – هو الذي حوّل عملية التنمية إلى مسألة مراكمة للآلات الميتة والبضائع والمنتجات، وللتقانة، وللأفكار والقيم الجاهزة المعدّة للتصدير والاستهلاك مثل البضاعة والسلعة في كل مكان وزمان، عوض عن أن تكون عمليةَ بناءٍ للإنسان، وتفهماً وترميماً للحياة الشعورية العميقة، وتأميناً على النفس والحياة، وتعليماً وتربية وتثقيفاً، وإقامة للتوازنات الكبرى، المادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، وخلق فضاءات جديدة للحرية والقانون والحق والقيمة والجمال. وبالعكس، حتى حقوق الانسان تتحول في الشروط القائمة، وعلى أيدي نخبة

تفتقر الى الحد الأدنى من الثقة بنفسها ومجتمعها، إلى سلاح للحرب ضد حقوق الانسان، وإلى خطاب يهدف إلى التغطية على ممارسة التمييز، وضمان التميز عن الشعب، وتبرير القطيعة معه، وتأكيد التفوق العقائدي والمعنوي والأخلاقي عليه، أي إلى عقيدة نفي الانسان، وتشويه صورته، والتمثيل به، ونزع الانسانية عنه، وحرمانه من ممارسة حقوقه الأساسية، وإنكار معاناته وآلامه. هذا هو الثمن لتقليص الانسان وتقزيمه من حيث هو وعي وضمير وحرية.

والخلاصة، بدل أن تفتح دولة الحداثة العربية، الإصلاحية أو الوطنية أو القومية، حقلاً جديداً للخلق والإبداع والتجديد يسمح للجهود العربية بالالتقاء مع الجهد الحضاري الشامل وإثرائه والتعامل الإيجابي معه، انفتحت على هوّة مظلمة لا قرار لها، حيث تقبع الجماعة التي قطعت عن ماضيها وتراثها من دون أن تملك مفاتيح عالم الحداثة الذي فرض عليها، معلقة في الفراغ. وهذا يفسّر كيف أن إفلاس مشروع البناء الوطني، وهو الفصل الأخير من ملحمة السعي الطويل إلى الاندراج في التاريخ العالمي، ما كان يمكن أن يمر في المجتمع العربي، ولم يمر، كما لو كان إخفاقاً بسيطاً عابراً. لقد كان كاشفاً الأزمة التاريخية العامة وعاملاً أساسياً في إبراز جميع الوجوه السلبية لتجربة البحث، منذ أكثر من قرن، عن التقدم، أو لتناقضات ومشاكل السياسات التحديثية المشوهة. ومن الطبيعي أن يترافق هذا مع تصاعد الشعور بالتهافت الكبير، تهافت الروح ذاتها، كما أن من الطبيعي أن يقود إلى وضع كل شيء موضع السؤال والشك، بما في ذلك الذات التاريخية، والوجود العربي، والأنا العميقة[٢١]. وهذا الفشل الخطير هو الذي يفسّر أيضا لماذا تنفتح نهاية العصر الوطني، وإفلاس الدولة أيضا، على أزمة عامة في الوطن العربي، تمس استراتيجيات الدولة كما تمس استراتيجيات المجتمع المدني الذي لا يزال يتردد، أمام إعادة التركيب السياسي، بين التعلّق بالمثال الإسلامي أو التمسّك بالقيم الحداثية والعلمانية[٢٢].

---

(٢١) لم يحصل لأمة في العصر الحديث أن وُضعت موضع الشك والسؤال، كما يحصل اليوم في الوطن العربي، تراثها ولغتها وثقافتها إلى درجة رفض مفهوم الهوية والذاتية نفسه باعتباره لصيقاً بالدين والماضي. ولا يزال هناك رفض قوي لأخذ هذه الذاتية والباطنية بالاعتبار من قبل نخبة مفلسة تحاول من خلال التركيز على الأثر المفسد للتراث أن تبرىء نفسها من المسؤولية وتغطي على فراغها وتهافتها.

(٢٢) في ما يتعلق بالنقاش الدائر داخل الحركة الاسلامية نفسها حول القيم العلمانية والديمقراطية، انظر : راشد الغنوشي : **محاور إسلامية** (القاهرة : ١٩٨٩)، و«في المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الاسلامي،» **الحوار**، السنة ١، العدد ٤ (شتاء ١٩٨٦ - ١٩٨٧)؛ البشري، **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ - ١٩٧٠**؛ محمد الخضر حسين، **الحرية في الاسلام** (القاهرة : ١٩٨٢)، ومحمد عبده زهرة، **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية** (القاهرة : ١٩٧٧).

إن أزمة هذه الحداثة التابعة من تشوه مفهومها كما ترجمت في الأقطار العربية والنامية عامة، هي التي تفسّر الانهيار السريع لهذه الدولة في كل مرة تضعف فيها روح الحركة الوطنية وينقص الحماس الأول الذي يحرّكها، سواء تعلّق الأمر بدولة الاصلاح أو الدولة الوطنية المنطلقة من حركة الكفاح ضد الاستعمار أو الدولة الانفتاحية المتطلعة إلى فتح آفاق التنمية الاقتصادية. وكما أدى انحطاط النظام الاصلاحي إلى تجريد الدولة من كل قيمة تاريخية أو إنسانية، وحولّها إلى جهاز تقني يجمع بين الناس بالقوة ليكوّن جماعة من عناصر مفككة لا رابط بينها، عمل انحطاط النظام القومي على انهيار وحدة السلطة، وحوّل الدولة إلى مرتع لمراكز القوى ووسيلة لتوزيع الثروة الاجتماعية المحتكرة عليها. أما نظام الانفتاح فقد ولد في أزمة، وذلك بسبب الافتقار الى قواعد انتاجية راسخة ومتينة تسمح بتحقيق اندماج فاعل وايجابي للاقتصاديات العربية المنفتحة في السوق الدولية. وكانت النتيجة أن هذا الانفتاح بدل أن يساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية المنتظرة، عمل، كما قلنا، على تجديد قيم اقتصاد المنافع والمضاربة والربح الرخيص والسرقة المنظمة والتهريب. إن الدولة، وإن أصبحت بالفعل تحديثية في الأقطار العربية، إلا أنها لم تنجح في أن تكون مصدراً لتنمية قيم الحداثة، بل ستكون بالعكس وسيلة لوضع العقبات أمام انتشارها وتفتحها الحقيقي. وهذا مايفسر أن المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية بالفعل لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة. إنها مجتمعات تتخبط في حداثة مفقرة وكسيحة اخترقتها من كل جانب ولم تنجح بعد في السيطرة عليها. وهذا يحدد طبيعة المشكلات التي تواجهها وعناصر الأزمة التي تهزها وأسبابها الحقيقية.

إن إجهاض الحداثة أو التحديث في الوطن العربي يعني فقدان معالم الطريق، والتخبّط التاريخي والقلق على المستقبل. ويقود تلاشي الآمال بالتقدم والحداثة العرب، كما يقود شعوب العالم الثالث الأخرى، إلى مأزق خطير. فهو يعني غياب الآفاق التي يستطع من خلالها أي مجتمع معاصر صوغ مشروع جماعي منسجم، أو إعادة صوغ المشروع الوطني السابق، ويفقدهم الهدف المشترك، والرؤية المستقبلية والسياسة نفسها والفرح. هذه صورة عن طبيعة الأزمة اليوم بالنسبة الى الكثير من المجتمعات، وما تنطوي عليه من شعور بالخذلان وما يرافقها من التردد العميق والحيرة وعدم الاستقرار. لكن ما هي البدائل الممكنة لتجاوز أزمة الحداثة وانهيار الدولة الوطنية وإفلاس الفكرة التاريخية التقدمية في منطقة جنوب المتوسط؟ وما هي العوامل التي تستطيع أن تساهم في ترميم الصورة أو إعادة البناء؟

الفَصْل السَّادس

إلى أينَ يَسيرُ الوَطن العَرَبي ؟

أولاً : طريق النزاع الأهلي : الإسلامية والعلمانية

في سعيه الى الخروج من حالة التمزق والحيرة التي يعيشها، يكتشف الوطن العربي أهمية العودة إلى الإرث الثقافي بل والديني، ويأمل أن يجد فيهما مرتكزاً أو مرساة أو، على الأقل، عزاءاً، في مواجهة الصدمات النفسية والمآزق السياسية والاجتماعية التي أصبحت غذاءه اليومي. لكن في ما وراء هذه العودة العامة، يبدو أن حركة الأفكار والردود العربية على الأزمة الراهنة تشير إلى تبلور خطين رئيسيين يتنازعان وسوف يتنازعان لفترة طويلة الوعي والمجال السياسي العربي. الخط **الأول**، صادر عن النخبات الاجتماعية التي كانت على صلة أكثر بالغرب، ثقافياً ومادياً، والتي تحاول من خلال خطابها العقلانوي والكونوي أن تبرهن على أن الحل الوحيد الممكن هو النابع من التبني الأعمق لقيم الثقافة الغربية الموسومة بالعالمية، والتي تستطيع وحدها أن تعوّض نهائياً الإرث البالي الذي يتحمل وحده مسؤولية إخفاق الثقافة العربية الاسلامية[1]. أما الخط **الثاني**، فهو يعكس استجابة النخبات الأكثر تحفظاً وارتباطاً بالثقافة المحلية، التي تجعل من تثمين

---

(١) انظر، مثلاً، بين آخرين كثر : سمير أمين، محمد حربي، فاطمة مرنيسي، نوال السعداوي، هشام شرابي، حليم بركات، أدونيس، محمد أركون، جورج قرم، الياس مرقص، عبد العزيز المقالح، محمد الرميحي، محمد عابد الجابري، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، اسماعيل صبري عبد الله، ناصيف نصار، هشام جعيط، وعبد العزيز الدوري... الخ.

الإرث القديم أو القومي وتجميل صفحته مرتكز خطاب دفاعي يهدف إلى مقاومة الشعور بالعجز والمهانة والانتقاص من الذات، بل من إنكار الذات، الناجم عن الإخفاق بقدر ما يريد أن يتصدى للغزو المادي والمعنوي الخارجي.

وتسعى النخبات التراثية، إسلامية كانت أم وطنية، باسم الخصوصية والأصالة والاختلاف، إلى مناهضة خطاب العالمية والقيم المرتبطة به، أو إلى نقض مفهوم عالمية القيم وواحديتها بالنسبة الى جميع الأمم والمجتمعات(٢). وهو المفهوم الذي يغذّي الأطروحة الأساسية اليوم لتيار الحداثة العربية بعد انهيار نموذجه القومي والوطني التقدمي القديم. وليس هناك حدثاً يمكن أن يجسد بصورة أفضل التعارض القائم بين هاتين الرؤيتين الناشئتين عن إجهاض التقدم في الوطن العربي أكثر من الحرب الإيرانية - العراقية، التي لم تخمد كل نيرانها بعد، بالرغم من مرور ثمانية أعوام على اندلاعها على إثر قرارات متهورة، حتى لو أن المعارك قد توقفت في الوقت الحاضر.

ولا شك أن الحركة الاسلامية الحديثة، التي تجسّد النموذج الأكثر تطوراً ووضوحاً لهذا المنطق «الأصولي» والأصالي الذي يقوم على الاعتقاد بأن التغلب على الواقع الراهن المأزوم يمر بتجاوزه عقائدياً ونفسياً كشرط لتحويله عملياً، هي التي تجذب اليوم، من بين العديد من المظاهر الأخرى للأزمة، اهتمام المحللين ورجال السياسة وفضولهم. ولا يعدم هذا الاهتمام الخاص وذاك الفضول سبباً وجيهاً. ففي رفضه القاطع لنموذج مشروع الحداثة الفكري الذي ظل سائداً منذ نهاية القرن التاسع عشر، يمثل التيار الاسلامي، في أطروحاته ومنطقه، رد الفعل الأكثر تعبيراً عن عمق الأزمة. وهذا ما يجعله محور استقطاب وجذب العديد من عناصر الاحتجاج والنقمة في المجتمعات العربية الراهنة. إنه يعكس باختصار أزمة الشرعية العميقة التي أصابت النموذج الفكري للتقدم والتحديث، ولم تقتصر على السياسة أو السلطة وحدهما.

والواقع أن الحركات القومية أو الوطنية العربية لم تكن حداثية أو تحديثية في أهدافها وبرامجها فقط، وإنما كانت أيضاً، على مختلف أشكالها التاريخية: الإصلاحية الإسلامية،

---

(٢) من بين الأسماء الأبرز في هذا التيار الفكري : طارق البشري، راشد الغنوشي، حسن الترابي، يوسف القرضاوي، عادل حسين، رضوان السيد، وجيه كوثراني، منير شفيق، محمد أحمد خلف الله، محمد عمارة، أحمد كمال أبو المجد، حسن حنفي، فهمي هويدي، محمد الغزالي، وعبد الله النفيسي... الخ.

والقومية (العربية وغيرها) والاشتراكية (أو التنموية)، حداثيةً عقيدةً وخطاباً، أي خاضعة في توجهاتها والقيم المعنوية التي تستند إليها وتعبىء على أساسها، الى هيمنة العقائد والأخلاقيات الحديثة التي هي في الوقت نفسه عقائديات غربية. وعندما نتحدث عن عقائد وأخلاقيات، فنحن نعني الإطار المرجعي الذي يلجأ إليه الانسان في فهم مكانته وموقعه ووجهة حركته في المجتمع والتاريخ، ومنظومة قيم ينبغي تمثلها من قِبَل كل فرد من أفراد الجماعة، وإبراز بعض المعطيات أو الوجوه التي تبدو ملا ئمة أكثر للحركة والتقدم في التراث العربي الاسلامي.

وقد كانت الفكرة الأساسية تقول بأن الاندماج في النظام العالمي وفي الحضارة المعاصرة يمر حتماً، وبالضرورة، بتحديث الفكر والواقع العربيين معاً، أي بتبني هذه المرجعية وتمثّل قِيَمها، كما عبّر عن ذلك خير تعبير مثال أتاتورك في تبديله أنماط اللباس والأبجدية والقوانين والسلوك. ولكون هذه العقيدة الحداثية قد انتهت إلى الإخفاق، أي لم تسمح بالوصول إلى الأهداف التي رسمتها لنفسها، أعني الحداثة كاندراج فعّال وايجابي في التاريخ العالمي والحضارة، أي إلى ما يمكن تسميته المعاصرة، فقد تعرّضت القيم والمرجعية التي ارتبطت بها والمبادىء التي استلهمتها أو كانت تبدو أنها تستلهمها، ولا تزال تتعرض، إلى النيران الكثيفة للنقد التراثي. والمقصود هنا قيم ومرجعيات القومية والتغريب والعلمانية والاشتراكية، وحتى التنمية ذاتها كغاية محرّكة للجماعات معاً. بل أكثر من ذلك، بقدر ما تماهت هذه القيم مع السلطات السياسية القائمة المسؤولة مباشرة عن الاخفاق، تميل حركة الاحتجاج الاجتماعي التي تمثل الثمرة الأخطر لأزمة الدولة والاقتصاد، إلى أن تبني الخطاب الذي بقي بعيدا أكثر ما يمكن عن خطاب الطبقات السائدة، وتعيد بناءه كمركز للتوظيف العقائدي ووسيلة للتميز والتعبئة في الوقت نفسه. وهذا واضح في ما تتعرض له التيارات العلمانية، أو بالأحرى غير الدينية، من انهيار. فلأول مرة في التاريخ العقائدي السياسي العربي يطرد شعار التقدم من جملة المفاهيم الأساسية المكونة للعقيدة الاجتماعية، وينزع الخطاب السياسي والاجتماعي إلى التماهي مع الخطاب الديني أو شبه الديني، أو على الأقل يرفض أن يربط نفسه، في منهجه ومفاهيمه الرئيسية، بفكرة الحداثة. وإذا كان هذا الخطاب ليس جديداً على ساحة النقاش العقائدي العربية، فمن الصحيح أنه يصبح لأول مرة خطاباً سائداً في النقاش الدائر عن أسباب تخلف العرب وتقدمهم، أي في ميدان التفسير التاريخي وتحليل عملية التحديث والتغيير وعلاقات

العرب بالعالم والتاريخ المعاصر. بالتأكيد ليست الفكرة الاسلامية هي التي خلقت الوضع أو الأزمة التي سمحت بتبديل مرجعيات خطاب التحول والتغيير العربي. إنها لم تقم في الواقع إلا باستغلاله واستثمار الفرص التي قدمتها الأزمة لجميع الذين يسعون إلى هذا التغيير أو يأملون به.

ويمثّل هذا الوضع النظري حالة جديدة في الوطن العربي. إذ بالرغم مما يشاع في الخارج عن سيطرة النزعة المحافظة عند العرب أو المسلمين، لم يسبق مثلا أن أصبح التأكيد على الهوية في أية حقبة من التاريخ العربي الحديث من أولويات الفكر السياسي والاجتماعي، أو أصبح مفهوما مناقضا لمفهوم الحداثة، بل حتى لمفهوم التغريب الصريح، كما كان يدافع عنه، في فترة من حياته، أحد أكبر أدباء العرب المعاصرين، أعني طه حسين(٣).

ويتعلق موضوع المرجعية الثقافية العامة في الواقع بمسألة خطيرة هي تحديد إلى أية قاعدة رمزية تستند الأمة في إضفاء الشرعية والمعاني الشعورية على مفاهيم العدالة والحرية والمساواة وغيرها. وإذا كان القرن المنصرم قد شهد هيمنة المرجعية الغربية باسم الحداثة، وكان الرجوع إلى التاريخ الغربي والرموز الفلسفية والعسكرية والثقافية وحتى الأسطورية التي يختزنها هو مصدر إضفاء الشرعية والوزن والقيمة على السياسة والفكر والعمل معا، فإن الميل المتزايد اليوم هو، بالعكس، نحو إعادة زرع هذه القيم والمفاهيم والسلوكات الجديدة أو الحديثة في تربة الثقافة العربية الاسلامية وإسنادها إليها. ومن هنا نستطيع أن نفهم معنى الإلحاح على ربط الديمقراطية، وهي مفهوم حديث مهما كانت الممارسات التاريخية السابقة للمجتمعات، بالشورى، ورفض استخدام المصطلحات الغربية عندما يمكن استبدالها بسهولة بمصطلحات عربية أو اسلامية. إن الرغبة في استملاك هذه الحداثة تبدأ، هنا، كما هو واضح، من الرغبة في تأصيلها ثقافيا، أو استملاك رموزها وقيمها الأساسية على الأقل. لكن لا ينبغي أن يقودنا الحديث عن الهوية والأصالة والمرجعية العربية الاسلامية إلى الاستنتاج الخاطىء الذي يجعل من كل القائلين بها أو ببعضها فرقة واحدة.

---

(٣) حول خطاب الهوية المعاصر، انظر: Burhan Ghalion, «Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants,» *Peuples méditerranéens*, vol. 9 (1981);
برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)؛ علي الكنز، **الاسلام والهوية** (الجزائر: ١٩٨٩)، وعبد المجيد نجار، **معركة الهوية في تونس** (باريس: ١٩٨٨).

فكما لم تمنع الهيمنة الفكرية والثقافية الغربية من وجود حركات وتيارات متباينة ومتنافسة من داخل الشرعية الحداثية نفسها، أعني تيارات الفكر الماركسي والاشتراكي والليبرالي، وكذلك من وجود القوى المتطرفة والأقل تطرفا والمعتدلة، المتنازعة أو المتآلفة، فإن الهيمنة الراهنة للمرجعية العربية - الاسلامية على الخطاب السياسي لا تمنع من نشوء تيارات متناقضة أيضا داخل الفكر الاسلامي. وإذا كان تعاظم نفوذ هذه المرجعية العامة يعمل، كرد فعل على تفسخ وتهافت العقائد المستمدة من المرجعية الغربوية الماضية والمرتبطة بالسلطات الاستبدادية، على تدعيم تيار رافض لكل تأثير أجنبي في الوقت الراهن، فمن الخطأ أن نعتقد أن هدف جميع الاسلاميين كما يقال عادة تدمير أسس الحداثة والانسحاب من العالم الحديث. ولو كان الأمر كذلك لكان الطابع العبثي واللاعقلاني لمقولاتهم كافياً لإبعاد الناس عنهم وإزاحتهم بسرعة من الساحة السياسية.

إن أحد مصادر جاذبية الخطاب الاسلامي الكبرى، التي تجعل الناس ينصتون إليه، وتضفي عليه درجة لا شك فيها من المعقولية، كامنة في حقيقة أن استمرار إسناد قيم الحداثة والتجديد والتقدم على مرجعية غربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع، وجعل منها ما يشبه الاسم التجاري الخاص ببعض النخبات المتغربة التي أصبحت تغار عليها وتدافع عنها بقدر ما تعمل المستحيل للاحتفاظ بها حكراً عليها، واستخدامها شارةً للتميز ومصدراً للسلطة الفكرية في الوقت نفسه. وبهجومها على هذه الحداثة -الاسم التجاري الخاص بنخبة سائدة - تحاول نخبات الأجيال الجديدة التي حرمت من المشاركة أو الاندماج في نظام التحديث، ولم تر منه إلا شروط تحقيقه القمعية، أن تنحي النخبات التقليدية عن مواقع السيطرة والنفوذ الفكرية، ومن ورائها السياسية والاقتصادية، وأن تعيد تكوين عناصر رأس المال الرمزي هذا، انطلاقاً من قيم ومصطلحات ومرجعية محلية.

ولا يبدو هذا الخيار بالضرورة لا عقلانيا أو متهافت الحجة بالنسبة الى القسم الأكبر من الرأي العام، كما يبدو للنخبة التحديثية. بل إن العكس هو الصحيح. فإعادة تجديد المرجعية الاجتماعية على أسس محلية تبدو من منظور الأزمة الراهنة أكثر قدرة على تقديم الشرعية من المرجعية الغربية السابقة، وذلك لسببين : **الأول**، أن تبنّي المرجعية الجديدة يسمح لهذه النخبات أن تكون أكثر قدرة على التواصل مع الجمهور الشعبي الواسع، وأن ترد بهذه المناسبة على مشكلة القطيعة القائمة، التي تحدثنا عنها بين النخبة والشعب. **والثاني**، أن هذه المرجعية الجديدة أكثر قدرة على تعميق التواصل بين الجماعة العربية الراهنة وبين التاريخ والتراث الماضي، وبالمناسبة أيضا، على الإجابة عن مسألة انهيار الروح

القومية والوطنية التي خانتها الدولة الاستبدادية والتعسفية. والواقع أن هذه المرجعية والخطاب الذي يستند إليهما يقفان موقف المعارضة المباشرة للركيزتين الرئيسيتين للفكرة التحديثية العربية، بكل صورها وأشكالها، ولما يشكّل جوهر مراهنتها التاريخية: القطع مع الماضي «المتأخر» الديني والمدني كوسيلة لبناء حاضر مختلف وأمة جديدة، والقطع مع الشعب كوسيلة لبناء نخبة طليعية تأخذ على عاتقها مسألة التقدم والثورة والتحديث.

وتسمح الافتراضات الجديدة التي يقوم عليها الخطاب الاسلامي، مهما كان مستوى اتساقها النظري، لجماهير ونخبات واسعة مهملة أن تدخل ساحة المنازعة السياسية، وتقدم لها الأمل بإمكانية الخروج من موقع العزلة والهامشية وعدم الفاعلية والجدوى الذي أجبرت على البقاء فيه. وسواء أتحقق هذا الخروج أم لا، وسواء حقق بناء المرجعية الجديدة رهاناته في إعادة التواصل بين الشعب والنخبة والحاضر والماضي أم لا، فجوهر هذا التحول العقائدي والرمزي هو إعادة تنشيط حركة الصراع السياسي الذي كبحت جماحه، لفترة طويلة، هيمنة العقيدة التحديثية وإرهابها، والذي شجّع عليه إفلاس مشروع التقدم والحداثة الوطني والقومي والاشتراكي معاً. وتتم من وراء ذلك أيضا إعادة تركيب حركة التغيير والتحويل الاجتماعي والتاريخي العربية - أي ما كنّا نسميه الحركة القومية أو الوطنية أو الثورية - على قاعدة اجتماعية جديدة، ومن منطلقات مختلفة وبأهداف وشعارات جديدة، ومن خلال تنمية إرادة جديدة أيضا تعتقد أن مستقبل التغيير العربي مرتبط بتغذية الاعتزاز بالذات والانغراس في التاريخ ومقاومة الميل المتعاظم للإقتداء بالغرب والاستلاب له. وفي هذا التركيب الجديد تلعب القيم والرموز المستمدة من الاسلام، بما يمثله في الوقت نفسه من دين يغذّي مشاعر الأخوّة والتضامن ومن حضارة تاريخية، المصدر الأول لإعادة بناء الشخصية «المستقلة» و«السيدة»(٤). ومن هنا نجد أن

---

(٤) حول المواقف المختلفة للحركة الاسلامية المعاصرة، انظر : منير شفيق، **الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات : ثورات، حركات، كتابات** (الكويت : ١٩٨٦)؛ طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى : **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز، ١٩٨٥)؛ محمد الغزالي، «تعقيب،» في : **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ حسن حنفي، **الحركات الدينية المعاصرة** (القاهرة : ١٩٨٩)؛ محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية** (الكويت : ١٩٨٩)؛ صلاح جورشي [وآخرون]، **أطروحات الاسلاميين التقدميين** (تونس : ١٩٨٩)، وعادل حسين، **نحو فكر عربي جديد : الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

مفهوم الهوية يفرض نفسه في هذا المنظور المرجعي باعتباره النواة المركزية لعقائدية سياسية - اجتماعية تسمي نفسها إسلامية، بالرغم من أنها تؤلف بالعمق عقائدية رفض سياسي واحتجاج اجتماعي لا تهدف من خلال تغيير المعايير المعنوية والفكرية في الواقع إلا إلى تغيير الوضع السياسي والاجتماعي الراهن نفسه.

وبصرف النظر عن الخيارات الشخصية والمواقف العقائدية والسياسية، لكل باحث، يبدو لي أن المشكلة الرئيسية التي يطرحها هذا التبدل في طبيعة المرجعية العقائدية والرمزية لا تتعلق بتأكيد شرعية أو عدم شرعية هذا التحول، ومبرراته أو عدمها أيضاً، وإنما تخص معرفة إلى أيّ حدٍ يمكن لمثل هذه الهيمنة المرجعية الجديدة أن تساهم في تطوير وسائل التفكير العقلاني الذي يساعد بصورة أفضل ممّا كان يفعله الخطاب السابق على تحقيق تقدم فعلي في حل المسائل الأساسية المتعلقة بإعادة بناء الوحدة الوطنية، وبلورة أخلاقية ناجعة فعلا للتقدم، وصوغ استراتيجية أنسب للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال، يمكن أن نشير مقدماً إلى ما ينجم عن هذا الصراع الجديد حول المرجعية من توترات نفسية تصعب السيطرة عليها. إن تنامي عجز المجموعات القيادية العربية عن مواجهة التحديات العديدة، السياسية والاستراتيجية لعصرنا، وتخبط سياسات التنمية وخططها، وتفاقم العنف والقمع والتعسف من جهة، وتصاعد الفكرة الاسلامية وما تحمله في طياتها من إحياء لروح الكفاح والاحساس الشديد بالكرامة والاعتزاز الوطني من جهة ثانية، بقدر ما يضاعف من الشعور بالاحباط والحرمان يخلق بالضرورة وضعاً صدامياً خطيراً ويدفع، لا محالة، نحو التمرد والعصيان.

وليس من الصعب أن نتصور، إذا لم يحصل تغيير جدي وسريع في الشروط الاجتماعية والسياسية السيئة، أن تتحول الحركات الاسلامية الأصولية بسهولة من مأوى مؤقت لبعض التيارات والحساسيات التي لا تجد لنفسها مكاناً في النظام القائم إلى محور يستقطب قوى الاحتجاج الاجتماعي والمطالب الوطنية والمصالح المتباينة والمتقاطعة معاً التي لم تترك لها السلطة المصادرة والمطلقة أية أطر سياسية أخرى تستطيع من خلالها أن تضمن وجودها وتعبّر عن نفسها. أما في الحالة المعاكسة، أي إذا تحقق إصلاح حقيقي وسريع في الأقطار العربية، فسوف تبقى الأصولية الإسلامية مدرسة فكرية بين مدارس عديدة أخرى، وتمثل تياراً سياسياً اعتراضياً وإطاراً بين أطر كثيرة للاحتجاج السياسي،

وسيكون من الصعب عليها تجاوز المعوقات السياسية والعقيدية الكثيرة التي تربكها، والتي تسم في الحقيقة جميع تيارات وحركات الرفض والمعارضة الشاملة، علمانية كانت أم دينية. وفي كل الأحوال، لن تنجح الأصولية الاسلامية في التحول إلى عقيدة جماهيرية، أعني مهيمنة، إلا بقدر ما سوف تظهر قدرتها على دفع عملية التنمية وتحقيق المهمات التاريخية التي عجزت عن تحقيقها العقائديات الحداثوية التي سبقتها.

ويبين هذا إلى أيّ حد لا يزال من المبكّر الحكم على مستقبل هذا التيار السياسي العقيدي الذي يفرض نفسه اليوم بمثابة المبلور الأول لنقمة النخبات المهمشة. فلا يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة ايجابية وفي مقدمها النجاح في بلورة مفهوم الديمقراطية الاسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية، وابداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، تأخذ بالاعتبار ميزان القوى وتتعامل معه من منطق الاستراتيجية العالمية(٥).

وللأسف، لا يبدو أن النخبات العلمانية تدرك بما فيه الكفاية الحاجة الملحّة والمستعجلة لهذا الإصلاح الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك تأسيس الحريات وضمان التنافس الفكري والسياسي الحقيقي بين التيارات الاجتماعية. وهي تنزع اليوم، بعد فترة من التردد والحيرة، إلى الاتحاد والتفاهم والتجمع تحت شعار واحد وحيد: مواجهة المد الاسلامي ومنع الاسلاميين من الوصول إلى السلطة بأي ثمن. وهي تنحو إلي تأجيل التفكير بكل القضايا الاجتماعية والاقتصادية والوطنية الكبرى حتي تتفرغ لمواجهة ما أصبح يمثل بالنسبة إليها الخطر الأول على وجودها. وهي تميل في هذه المواجهة إلى الاعتماد على القوة أكثر مما تراهن على التعبئة والتوظيف في المعركة الفكرية والسياسية. والمقصود بالطبع تلك النخبات التي تعيش في الواقع قريباً من السلطة والنظام، معنوياً وعقائدياً، وتشعر بأنها ذات مسؤولية ودور في قيامه وبقائه، سواء أكانت من داخل الدولة

---

(٥) في ما يتعلق بالتيارات الاسلامية الحديثة، أصبح لدينا العديد من الأعمال، فبالإضافة إلى الأعمال المذكورة سابقاً، انظر : **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**؛ رضوان السيد، **الاسلام المعاصر : نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت : دار العلوم العربية، ١٩٨٦)؛ محمد سعيد العشماوي، **الاسلام السياسي** (القاهرة : سينا للنشر، ١٩٨٧)، وعزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ** (الدار البيضاء : ١٩٨٧)

وفي فرنسا ينبغي الإشارة الى أعمال فرنسوا بورغا، إتيان برونو، أوليفييه كاريه، جيرار ميشو، جيل كيبل، ومحمد أركون.

أو في المعارضة. لا نعني بالنظام هنا نظام الحكم أو المجموعة الحاكمة مباشرة ولكن النظام الاجتماعي – السياسي. وينزع معظم هذه النخبات، حتى في حال عدم احترام النظام لمصالحه المادية والسياسية، أو في حال حرمانه من المكاسب والتعرض لها، إلى نقد النظام على يساره. وهذا هو الذي يفسر ميل هذه النخبات الدائم في الماضي والحاضر إلى المزاودة على النظام القائم مهما كانت طبيعته ومطالبته بالتشدد وتضييق الخناق على خصومها، واتخاذ الإجراءات الأشد قسوة للقضاء الكامل عليهم وتحرير المجتمع ممن تنظر إليه كظاهرة مَرَضية وخطرٍ يهدد الدولة التي لا ترى فيها إلا نوعا من الملكية الشخصية.

ولم يعد هذا الموقف المتطرف ينحصر في المطالبة بتشديد قبضة السلطة وقهرها ضد الفرق الخارجة عن إجماع النخبة المسيطرة. ففي فورة الحماس للتخلص بأسرع ما يمكن وأقسى ما يمكن من هؤلاء الخصوم، تنمي بعض أجنحة هذه النخبة موقفاً نفسياً عدمياً بالمعنى الحرفي للكلمة، وتطور خطابا جديدا يجيش بشعور رفض الذات والتمثيل بالنفس والتسويد المتعمد لصفحة التاريخ العربي والاسلامي. ويمكن القول إن الأصولية الاسلامية قد وجدت أخيرا جوابها في أصولية معادية للاسلام أشد منها، يرقب المجتمع العربي، الذي لم يشهد مثيلها من قبل، بأعظم الدهشة تصاعدها وتزايد عنفها.

تشكّل هذه الأصولية الجديدة في الحقيقة قاعدة للتجميع والالتقاء بين أطراف نخبة حديثة تنخرها تاريخياً ويومياً التناقضات والنزاعات والانقسامات. فبفضلها أصبح من الممكن للشيوعيين والقوميين والبعثيين والناصريين والليبراليين وغيرهم، بعد عقود من التمزق والنهش والتدمير المتبادل، أن يشعروا لأول مرة في تاريخهم بأنهم ينتمون إلى معسكر واحد. وهو أكثر من ذلك معسكر الأقلية السياسية والاجتماعية المهددة والخائفة. وفي هذا التبدل الكبير في محور الصراع السياسي والفكري، تبرز العلمانية بمثابة الفكرة الوحيدة القادرة على تقديم أرضية مشتركة لهذا الخليط المتنافر الذي يلفّه ويوحّده هلع واحد. وتجدد أهمية وفاعلية شعار العلمانية في الفترة الراهنة نابع في الواقع مما يحيط به من غموض كبير يجعل من الممكن لجميع أولئك الذين لا يجدون صدى لفكرهم أو حياتهم في القيم الدينية، من معادين للدين أو خائفين من منافسة الحركات الاسلامية، في الحكم و المعارضة، أن يشعروا بالانتماء إلى فكر واحد، والالتفاف حول قضية مبدئية جامعة. إنه يجمع بين خليط غير متجانس من هيئات الدولة «الحديثة» وطبقاتها والمنتفعين منها، يمتد من ضباط وعناصر أجهزة المخابرات والأمن إلى «المثقفين الثوريين» والأقل ثورية، مروراً

بالخواص والبرجوازيين من كل صنف، أولئك الذين يعتقدون أن تميزهم الطبقي لا يمكن أن يتحقق من دون محبة الغرب والثقافة الغربية، وبالمعارضين والموالين، بالجمهوريين والملكيين، المحافظين على المذهب السعودي، أو التقدميين على المذهب البعثي، بالعروبيين المتمسكين بشعار الوحدة، والقطريين المعادين للعروبة.

لقد وجد خطاب الانكفاء الديني في لا واقعيته وخياليته خصمه ومكمله في خطاب الانفتاح السوقي في مصلحيته الضيقة وعدميته وسوقيته. ويعبّر هذا التطور الجديد عن التبدل العميق الذي بدأ يصيب فكرة الحداثة العربية وعقيدتها في الفترة الراهنة، ويدفع إلى استبدال قيم العدالة والتقدم والعالمية والوحدة القومية التي كرستها وطبعتها بطابعها في العقود العديدة التي تبعت الاستقلال بالقيمة المجردة وأحادية الجانب، أي ذات العقلانية الشكلية التي تجسّدها فكرة العلمانية. وليس هناك داع للقول إن مثل هذه الطفرة تعني إفقاراً خطيراً، أخلاقياً وسياسياً، لفكرة الحداثة العربية لا يمكن إلا أن يقود إلى إضعافها وإفقادها ثقتها بنفسها وشعبيتها. ولا بد لاستبداد منطق القلعة المحاصرة بالفريق العلماني الذي يجد نفسه محاطاً بفورة المشاعر الدينية من أن يجعل حركة الحداثة عرضة لإغراء اللجوء السريع إلى العنف والبطش، وهو ما سوف يعرضها بصورة أخطر لهجومات الاسلاميين وضرباتهم العقائدية والسياسية المميتة.

ومنذ الآن قبلت التيارات التي تدّعي العلمانية، في بلدان عربية عديدة، وفي أغلب الأحيان، أن تصادق على منطق العنف والقمع الشامل تجاه الاسلاميين إن لم تتمن هذا القمع وتدعو إليه. وهي لا ترى مانعاً من تجاهل المجازر أو عدم الإشارة إليها عندما يكون ضحاياها هنا أو هناك من الاسلاميين، وذلك عندما لا تشارك في التغطية عليها أو نفي حصولها أو التقليل من أهميتها أو تبريرها، كما حصل مع أحداث حماة عام ١٩٨٢، باسم التقدم والدفاع عن قيم الحداثة والعصرية.

إن بعض النخبات العلمانية المتطرفة لا تدرك أنها بعملها هذا تضحي، من دون أن تشعر، بشرعية الحداثة ذاتها في مواجهة المفاهيم والتصورات السياسية التقليدية والمعادية للديمقراطية التي تريد إضعافها. ولا تدرك كذلك، أنها عندما تقبل باستخدام جميع وسائل القمع للحد من انتشار خصومها، فإنها تساهم في تدمير مصداقية النبع الوحيد للقيم السياسية التي يمكن من خلالها في المستقبل إعادة بناء سلطة شرعية في الأقطار العربية،

أعني مفهوم الديمقراطية الذي يقدم وحده إطاراً ممكناً لتحقيق السلام الأهلي والتعايش بين التيارات السياسية والعقائدية المختلفة والمتناقضة.

وفي سياق القبول بهذا التدمير الذاتي، وبالتضحية بكل القيم ، أي بالمستقبل، من أجل الحفاظ على المصالح والتوازنات القائمة، ينبغي أن نفهم أيضا حرص النظم والهيئات الرسمية على استنزاف شعار الديمقراطية والانفتاح وتفريغه من مضمونه، سواء أكان ذلك عن طريق تحويل الديمقراطية إلى واجهة شكلية تهدف إلى إضفاء الشرعية على سياسات التهميش الاجتماعي والاستبعاد التي فقدت مفعولها بعد إفلاس النظام، أو من خلال استخدام شعاراتها كوسيلة للتغطية على تصاعد العنف وإجراءات القمع والانغلاق. وينطبق القول نفسه على استخدام شعار حقوق الانسان من قبل بعض الدوائر المثقفة العربية أو الغربية. فبعد الرفض القاطع لهذا المفهوم واعتباره ثمرة لتلوث الفكر العربي بالأفكار الليبرالية البرجوازية، أو آلة حرب تستخدمها الامبريالية ضد الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، عادت النخبات العربية الحديثة، والأوساط التقدمية منها بشكل خاص، لتعلن تمسكها به وحماسها له، بل تماهيها الكامل معه. والحال أن هذه العودة التي لم تترافق بأي نقد ذاتي أو تراجع عن المواقف والنظريات التي كانت وراء رفضه السابق تدل على أن الموقف النظري الجديد يهدف إلى إبراز لا إنسانية الخصوم الجدد أكثر مما يعبّر عن تأنسن الوحوش السابقين. إنه ليس ثمرة الاكتشاف المتأخر لطريق الايمان الجديد وما ينطوي عليه من الالتزام الفعلي بمبادىء احترام كرامة الانسان وتقديس قيم التكافؤ والمساواة بين الأفراد وكفالة حرياتهم العقيدية والسياسية، وإنما القناع الجديد الذي يحتاجه الجلاد للاستمرار في عمليات القمع والاضطهاد والتنكيل والقتل. فباسم حقوق الانسان، ودفاعاً عن قيم الحضارة والمدنية ضد الهمجية والغوغائية، يمكن اليوم لأية سلطة انهارت الثقة بسياساتها الاقتصادية والاجتماعية والوطنية وتصدعت لحمتها الذاتية، أن تبرر لنفسها وللعالم الاستمرار في ممارسة كل أنواع الرقابة وخنق الحريات ومحاكمة الضمير.

وسواء تعلق الأمر بالديمقراطية أو حقوق الانسان أو العلمانية، تسعى النخبات الحديثة إلى أن تجعل من هذه القيم التي تحظى اليوم بالتقدير العام، المحلي والعالمي، وطالما بقيت تحظى به، إلى نواة هذا الاسم التجاري الجديد الذي لن تتردد في الدفاع عنه وعن احتكارها لشرعية التعامل به، كماركة مسجلة، مهما كان الثمن وفي أي ظرف. وسوف يزداد دفاعها عن حقها الحصري في استخدام خطاب الديمقراطية وحقوق الانسان هذا

ورفضها مشاركة أي طرف آخر فيه، بقدر ما ستنجح في تفريغه من شحنته التوجيهية والتربوية والأخلاقية والسياسية وتحويله إلى صنم حقيقي. وليس من وظائف الصنم، وهو شيء ميت، أن يرشد عابديه، كما تفعل الفكرة والقيمة، إلى طريق الهداية. إن وظيفته الوحيدة هي أن يرمز إلى القبيلة ويقدم لأعضائها شارة خاصة يتعرفون فيها على أنفسهم ويبنون من خلالها عصبيتهم الطبيعية وعبوديتهم الجمعية.

بالتأكيد، لا تكمن المشكلة لا في الديمقراطية ولا في العلمانية، ولا في حقوق الانسان ومفاهيمها، كما يعتقد بعض الذين يعانون التفسير المنحرف والاستخدام التجاري لها، وإنما في القوى السياسية الاجتماعية، وفي النخبات التي تستعمل هذه المفاهيم والشعارات وتوظفها في معركتها الخاصة، لتحقيق مصالح خاصة، مصالح الحفاظ على السلطة وتخليد نظام القهر والعبودية. وليست هذه هي المرة الأولى التي تستخدم فيها كلمة الحرية لتبرير الإرهاب والديمقراطية للتغطية على السلطة القهرية والقانون لتمرير الاغتصاب. فالديمقراطية مثلها مثل حقوق الانسان لم تأت هنا لتثري ثقافة سياسية، (أعني ثقافة النخبة القيادية)، تستمد قيمها من أخلاقية إنسانية فعلية، وتدعم لديها التمسك بحرية تمّ انتزاعها بالكفاح الطويل ضد الاستبداد، وأصبحت قانوناً قائماً على مفهوم راسخ للحق. ولكنها جاءت، بالعكس، في وسط تحلل متواصل للثقافة السياسية التقليدية. إنها مجرد أداة لا قيمة لها في ذاتها، هدفها اصطناع بكارة أخلاقية جديدة للنخبات الفاشلة التي لم يعد لها أي أمل في الاحتفاظ بموقعها ومكانتها من دون تعميم الارهاب المادي والفكري وتكريس التميز وتأسيس مفهوم الفصل الاجتماعي – السياسي بين عالمين لا يجمع بينهما، ظاهراً، شيء : عالم الكبار أصحاب السلطة، وعالم الصغار المغلوبين على أمرهم، عالم المسيطرين وعالم التابعين.

ويلتقي هذا التطور الجديد مع السمة الغالبة على البنية الفكرية العميقة للنخبات المحلية. فالانتماء إلى الطبقة العليا لا يتجسد هنا في تنمية نمط متميز من السلوك والعيش من داخل دائرة المرجعية الثقافية والحضارية نفسها، وإنما يستند إلى التميز الثقافي والحضاري أساساً. إن العنصر الرمزي الأول للتميز لدى «برجوازيات» العالم الثالث هو تغرّبها ومحاكاتها في سلوكها وقيمها وعاداتها وأذواقها للبرجوازية الغربية. ولا يعني هذا بالطبع أنها مماثلة لها، ذلك أن الخيال ليس الشخص الحيّ نفسه والمقتدي بالآخر، ليس الآخر ولكنه عكسه، تماماً مثل ما إن الاقتداء عكس الابداع، والاستلاب عكس السيادة، والنقل عكس العقل. وهذا يفسّر كيف تتحول مفاهيم العصر العقلانية والعلمية إلى ألقاب

(دكتور وغيرها) لا تُطلب للكفاءات المرتبطة بها بقدر ما تستخدم في انتزاع الأفراد من الجماعة الواحدة وإعطائهم هوية خاصة، وصبّهم في قالب جديد، هو قالب مجتمع النخبة، أي إلى تنصيبهم طبقة جديدة. كما تتحول قيم العالم الحديث الفنية والسياسية إلى شارات ورموز ورايات اجتماعية تعمل على تمييز أصحابها وتحديد مكانتهم الخاصة وموقعهم، بدل أن توجه بالفعل حسّهم وسلوكهم وعقيدتهم العميقة، فيظلون يتصرفون كبرابرة متوحشين، بالرغم من مظهرهم المتمدن العصري. وبالمثل تستخدم اليوم قيم الديمقراطية وحقوق الانسان من قبل القسم الأعظم من النخبة الاجتماعية العربية لإظهار الفارق بين تنوّر هذه النخبة من جهة وجهل المجتمع الأهلي وهمجيته وظلاميته من جهة ثانية، وهذا مهما أصر هذا المجتمع على نفي معاداته الحرية أو العصرية، ومهما كانت طبيعة الافكار والعقائد التي يعمل من ورائها، ومهما كانت عواطفه السياسية والثقافية. إن النخبة تنظر إليه أولاً وأساساً على أنه ضد الديمقراطية التي أصبحت اليوم مرادف التقدم تماماً، كما كانت تنظر إليه في حقبة سابقة على أنه ملجأ الرجعية عندما كان حكم الحزب الواحد أو التأميم والاشتراكية مرادف التقدمية. والواقع أن موقف النخبة الاجتماعية لم يتغير، ولكن الذي تغير هو الشعارات التي تبرر فيها لنفسها احتكار السلطة واستخدام القمع لاستبعاد الجزء الأكبر من المجتمع عن ساحة العمل السياسية. وسبب هذا التغيير في الشعارات هو اهتلاك واستنفاد العقائديات السابقة التقدمية مع تبدل الأوضاع المحلية والدولية وإخفاق النظام، وضرورة بناء عقائدية جديدة تبرر الأخذ بالسياسات التي تفرضها الأوضاع المتأزمة، كما يفرضها صندوق النقد الدولي.

إن القصد الرئيسي من وراء ذلك كله هو التهرب من تقديم التنازلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والسعي من خلال إعطاء الوهم بإمكانية التنازل عنها، إلى تعزيز الامتيازات التي يطالب الشعب بإزالتها، التي لا يمكن لأي تغيير جدي ينقذ المجتمعات من الافلاس والحروب الأهلية أن يحصل من دون التخلي عنها(٦).

---

(٦) هذا هو المنطق نفسه الذي يدفع الحكومات القائمة، سواء من خلال التركيز على الخلافات العربية وتسعيرها أو من خلال تكوين التجمعات الشكلية البديلة، إلى البحث عن مهرب من العمل العربي المشترك الذي أصبح اليوم شرطاً لا غنى عنه لأية عملية تنمية جدية وعقلانية. فليس الهدف من هذه التجمعات والأقاويل إلا التغطية على الانقسام الراهن السياسي والاقتصادي، في حين يقتضي التقدم تجاوزه وإيجاد الحلول السريعة للخلافات من أجل إطلاق دينامية التصنيع والتحديث بأسرع ما يمكن بعد أن طال انتظارها. فوراء كل ذلك يكمن السعي إلى الحفاظ بأي ثمن على امتيازات نخبة قادت البلاد، بسبب افتقارها إلى الكفاءة والحس الوطني معاً، إلى أقصى درجات الافلاس.

فبعكس ما يعتقد الذين يستخلصون التحولات التاريخية والسياسية من تحليل الخطابات والأقوال، لا يترجم تطور ألفاظ الخطاب السياسي تغيراً حقيقياً في القيم المسيرة لهذه النخبات. إنه يعبر بالأحرى عن استمرار التمسك بالأفكار القديمة بقدر ما يجسد الإمعان في اتباع منطق مواجهة المشاكل الكبيرة، مشاكل الاصلاح الاقتصادي، ولكن قبل ذلك الاصلاح السياسي، بالتغطية عليها بدل البحث عن الحلول الجدية والعقلانية لها. وفي النهاية رفض هذه المواجهة وحرف الأنظار عن مسؤولية النخبات القائدة في ما طرأ على الأحوال العامة من خراب وعلى المصالح الوطنية من تبديد، لطمس الحاجة الملحّة إلى الاصلاح السياسي. إنه التعبير عن الضياع العقلي الشامل وعن الاستقالة المعنوية التي تحاول عبثاً أن تغطي على نفسها من خلال عبارات تعرف تماماً أنها من دون رصيد، وأن مبرر تردادها الوحيد هو إقامة حاجز يمنع المجتمع من إدراك عمق المشاكل التي يعيشها.

هذا هو المنطق التاريخي والاجتماعي الذي يفسّر لماذا لم تستطع قيم الحداثة الحقيقية ومثلها، أعني الحرية والعدالة والمساواة، أن تتغلغل بعمق في المجتمع، وبقيت أجنبية فيه، وأخفقت في بعث أية دينامية تجديدية أو انقلابية فعلية أو تعاطفية أخلاقية داخله. وهذا هو الذي يفسّر كيف تحولت هذه القيم والمثل الحديثة التي تلبسته من الخارج أداة تبث الانحلال والتعارض والتفكك والدمار فيه. وهو الذي يفسّر كذلك لماذا أصبحت عامل تلغيم للفكر وللسياسة العربيين، ولا تزال تعمل على زيادة إغراق المجتمع في الأزمة ودفعه نحو التخبط والتنازع والانكفاء على الذات معاً.

ثانياً : طريق التغيير : الديمقراطية والاتحاد

يبرز تطور الوطن العربي في السنوات القليلة الماضية المكانة المتعاظمة التي تأخذها في مجتمعاته، وفي جميع الأوساط الطبقية، مطالب الديمقراطية وقضاياها. وقد كانت مصر، كالعادة، السبّاقة إلى فتح هذا الباب عندما اضطر النظام ، منذ ١٩٧٠، إلى إطلاق ما سمّي منذ ذلك الوقت سياسة الأنفتاح، في محاولة لتخفيف التوترات والتناقضات الاجتماعية الناجمة عن إخفاق مشروع البناء الوطني من جهة والتعلّق بعربة الاقتصاد العالمي، اقتصاد السوق، من جهة ثانية. وممّا ساهم في إنجاح هذا «الانفتاح» السلمي ذكرى حقبة الليبرالية الطويلة التي سبقت ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢، التي يحاول الجميع بشق

النفس العودة إليها. ولم يتأخر المغرب العربي الذي يشهد اليوم ضغوطاً قوية من أجل التحويل الديمقراطي كثيراً قبل أن يلحق بالركب. فأعلنت تونس في ٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٨ عن عزمها على تبني النظام التعددي، وهو ما حصل نسبيا في إطار الحفاظ على سلطة الحزب السابق الواحد، ثم تبعتها الجزائر التي قادتها الانتفاضة الشعبية (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٨) إلى تغيير أعمق لم يلبث حتى حيّد جبهة التحرير، الحزب الوحيد الحاكم، ثم قضى على نفوذها في السلطة لصالح نظام تعددي.

أما في المشرق فإن هذا التحول يبدو أكثر تعقيداً بسبب ارتباط الوضع الداخلي لكل قطر بالوضع الجيوسياسي والاستراتيجي العام، الذي يرتبط هو نفسه بموضوع الصراع الأكبر العربي الاسرائيلي. لكن حتى في هذا الوضع، شكّلت الانتفاضة الفلسطينية الكبرى في الأرض المحتلة، وما تبعها من إعلان الاستقلال الفلسطيني، وبقدر ما ساهمت في تحسين الموقع الاستراتيجي لشعب الداخل وزادت من فرص التوصل إلى حل للمسألة الفلسطينية، خطوة هامة على طريق إطلاق الحركة الشعبية العربية في بقية الأقطار وتشجيعها على العودة إلى المبادرة من جديد.

وهكذا شهد الأردن عام ١٩٨٩ الحركة التي قادت إلى إعادة الحياة النيابية للبلاد، في الوقت الذي عبّر فيه اليمن الجنوبي تحت تأثير البريسترويكا وانهيار النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية، عن تبنيه نظام التعددية السياسية قبل أن يذوب في الوحدة اليمنية. ومثل هذه التحولات في اتجاه التعددية أصبحت منتظرة، ولا بد منها، في بقية الأقطار الأخرى، في سوريا والعراق، كما هو الحال في بلدان الخليج.

لكن بالرغم من هذه المظاهر العامة، لا يزال التوجه الديمقراطي في الوطن العربي هشا ًجداً في كل مكان. ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين. السبب الأول، أن هذه الديمقراطية لا تزال شكلية جدا، ومطابقة في معظم الأحيان مفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة (الانفتاح). وهي السياسة التي تستجيب لحاجات السوق الدولية أكثر ممّا ترد على الآمال والتطلعات السياسية والاقتصادية للشعوب التي أرهقها الفقر والتهميش. بل إنها تبدو، في الكثير من جوانبها، بمثابة تكيّف مع الظروف الاقتصادية العالمية الجديدة، وبالتالي مفروضة من الخارج، عوضا عن أن تكون خياراً سياسياً اتخذته قيادة وطنية عن تأمل وتدبير. لكن، حتى لو كانت الإرادة السياسية حاضرة أو مشاركة، وهذا هو السبب

الثاني، فإن الشروط الموضوعية، المادية والتنظيمية والعقائدية تجعل المسار الديمقراطي صعباً ومليئاً بالمخاطر.

إن الخيار الديمقراطي الراهن يعكس ، كما يبدو لي، ضعف الدولة المعنوي والسياسي الناجم عن تناقص هامش مبادرتها التاريخية وغياب الخيارات المطروحة أمامها في الظروف العالمية والمحلية الجديدة، أكثر مما يعبّر عن نضج الوضع الاجتماعي والسياسي أو إحياء المجتمع المدني وتعاظم اتساقه وبروز قوته. وهذا يفسّر لماذا لم يتعد مفهوم هذه الديمقراطية التي نتحدث عنها في الوطن العربي اليوم فكرة التعددية الحزبية، أي التعددية الكمية والشكلية البسيطة. وبالرغم من أهمية هذه الفكرة أو هذا الجانب الأساسي في مفهوم الديمقراطية، خاصة في ما يتعلق بالعمل على دمج بعض فئات النخبة المهمشة في العملية السياسية، وبالتالي التخفيف من الضغوط الداخلية والنزاعات، إلا أنه يبقى أقل بكثير في نتائجه ومعناه من متطلبات تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعاً وليس للنخبات فقط، وهي أساس بناء الشرعية الديمقراطية. وهو أيضا أقل من المساواة الحقيقية أمام القانون في فرص الصعود إلى مواقع المسؤولية والسلطة، وأقل كذلك من ممارسة الحرية كشرط لإطلاق المبادرات الإبداعية للمواطنين على مختلف مواقعهم واختصاصاتهم، وأقل أخيراً من حريات التعبير والتنظيم وضمان التداول السلمي والمنتظم للسلطة. وما كان لمثل هذه الخطوة الضعيفة على طريق الديمقراطية أن تثير في الواقع ما أثارته من حماس في مجتمعاتنا لو لا اليأس الذي وصلت إليه وعاشت فيه، خلال العقود الثلاثة الماضية، بسبب عسف السلطة المطلقة للحزب الواحد أو للحاكم الفرد.

لكن، في جميع الأحوال، تظل المسألة الكبرى المطروحة على إشكالية الانتقال العربي نحو الديمقراطية هي معرفة كيفية تحويل هذا التوجه «الديمقراطي» الظرفي، أو المفروض بسبب الظروف على النخبات الحاكمة، إلى اختيار واع قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة. وفي هذا المجال ترد مسائل عديدة يتوقف التقدم نحو الديمقراطية في الوطن العربي على ايجاد الحلول العملية والسريعة لها، بعضها يتعلق بالتحول الداخلي وتوازنات السلطة الاجتماعية والسياسية لكل قطر، وبعضها يتعلق بالتحولات الاقليمية وتبديل الموقع العام الذي يحتله الوطن العربي ككل في ساحة التوزيع العالمي للقوى المادية والاقتصادية والثقافية. وفي هذا الميدان تدخل أيضا مشكلة التعاون أو التجمع الإقليمي التي تطرح اليوم بحدّة متجددة، باعتبارها المدخل الضروري إلى أية

عملية تنمية جديّة، مستقلة، ثابتة وطويلة المدى، تضمن التطور الاجتماعي والسياسي المتوازن والسلمي ، أي الحامل بذور التحول الديمقراطي التاريخي للوطن العربي.

وفي ما يتعلق بالمسائل الداخلية، لا بد من التمييز مسبقاً بين التعددية السياسية التي يستمر الفكر السياسي السائد على اعتبارها المعيار الرئيسي إن لم يكن الوحيد لوجود الديمقراطية والحريات السياسية، وبين الديمقراطية التي تعني بالدرجة الأولى في نظري منع احتكار السلطة والثروة المادية والثقافية من قبل فئة أو فريق واحد أو طائفة اجتماعية، وبالتالي، فهي تعني بناء النظام الذي يتيح أكثر ما يمكن من الحراك الاجتماعي وتداول القوة الاقتصادية والسياسية والرمزية وسريانها على أوسع نطاق. ولا تشكل التعددية وحدها، أي من دون الاعتراف بالحريات الأساسية، وتحقيق سلطة القانون، وإلغاء كل أشكال التمييز بين المواطنين، ضمانة حقيقية للمشاركة في السلطة ولا في تحقيق المساواة أو تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة. وكثيراً ما جاءت المجالس النيابية في الدول النامية، وهو ما عرفته العديد من المجتمعات العربية أيضا في حقبة مابين الحربين العالميتين وبعض حقبة الاستقلال، لتكرس سيطرة نخبة اجتماعية واحدة لا تتغير، هي النخبة نفسها التي كانت تملك الثروة والنفوذ الاقتصادي، وتمنع أية مشاركة جدية لغيرها في السلطة والقرار. وقد حول هذا الوضع الطبقة القيادية التي كانت تورث أبنائها المناصب النيابية أوالحكومية كما كانت تورثهم ثرواتها المادية، إلى ما يشبه الطائفة المغلقة المنذورة منذ الولادة للحكم والسيادة. وهو إعادة لبناء مفهوم الطبقة الارستقراطية بوسائل ومظاهر أخرى.

وعلينا أن ندرك أن أصل الثورات التاريخية جميعا هو الرد بالقوة والعنف على نظام سياسي–اجتماعي يمنع تداول الثروة والسلطة ويجعلهما حكراً على فئة ثابتة لا تتغير. كما لا ينبغي لنا أن ننسى أن منطلق الثورة السياسية الحديثة هو تهديم الألقاب والكيانات الطبقية الثابتة والموروثة، وتسوية الناس تماما في فرص السعي الى النفوذ إلى السلطة والثروة والتعليم والمعرفة، ممّا يشكّل أساس مفهومي الحرية والمساواة ومصدر صدقيتهما. والمقصود أن الديمقراطية التي لا تساهم في دعم حركة دوران وتوزيع السلطة والثروة المادية والرمزية تحكم على نفسها منذ البداية بالموت، وتقضي على مبرر وجودها، أعني مبدأ خلق قاعدة فعالة وناجعة لحسم النزاعات بين المصالح المتناقضة للمجتمع بالطرق السلمية. ذلك أنها من غير ذلك تتحول إلى النظام الذي يضفي الشرعية على العنف، وهو ما يطلق عليه الأدب السياسي الحديث شرعية الثورة أو الشرعية الثورية. ومن المعروف أن السلطة الثورية

لا تقوم على التعددية ولا تشجع عليها. وإذا كانت الشعوب تتحمس لمثل هذه الثورة في بعض الحقب الصعبة، فذلك لأنها تتمسك بالقيم العميقة، أعني الحرية والعدالة والمساواة، أكثر مما تتمسك بالهياكل الشكلية التي تجسدها إذا كانت هذه الهياكل قد تحوّلت إلى هياكل ميتة، لا قدرة لها على تحقيق مضمون القيم وتجسيدها في الممارسة العملية. وهي تنظر في هذه الحالة إلى السلطة الثورية على أنها أكثر ديمقراطية وعدالة وشرعية في الواقع العملي من السلط القائمة على الأسس القانونية لكن العاجزة في الوقت نفسه عن تحقيق الأهداف الاجتماعية المنتظرة منها. وبالفعل، فإن بعض الأنظمة الثورية، النابعة من الثورات الكبرى الشعبية أو الوطنية، قد عملت على دمقرطة التعليم وإدخال الجمهور الواسع إلى المسرح السياسي، وتوسيع دائرة الاستهلاك الشعبي وغير ذلك، أكثر مما فعلت الأنظمة التعددية. والسبب في ذلك أن التعددية بقيت فيها كما هو الحال اليوم في بعض الأقطار العربية وسيلة جديدة للتغطية على احتكارالسلطة بدل أن تكون أداة لتدعيم الحراك العام والمشاركة الشعبية. والهدف أنه إذا كانت الديمقراطية لا تتحقق من دون التعددية فإن التعددية يمكن أن توجد من دون الديمقراطية. وهذا جوهر النموذج الذي يرمي إلى تعميمه اليوم في الوطن العربي التآلف غير المعلن بين معسكر المصالح الداخلية للنخبات الحاكمة ومعسكر المصالح الخارجية القوية والمتعاظمة.

إن افتراض التطابق العفوي بين التعددية الحزبية وبين المشاركة الشعبية ليس في الواقع إلا من بنات أفكار وأوهام النظرية الليبرالية التي ترى في الوقت نفسه أن نظام الحرية السياسية مثله مثل نظام الحرية الاقتصادية (اقتصاد السوق) يحمل في صلبه التكافؤ في فرص تداول السلطة. وتظهر التجربة التاريخية الحديثة، وفي البلاد النامية بشكل خاص، أن التعددية لا تعني بالضرورة تداول السلطة، خاصة عندما تكون النخبة موحّدة على قاعدة ثقافية مميزة تفصلها عن بقية أبناء المجتمع، وتجعل منها مجتمعاً خاصاً قائماً بذاته في وجه الأغلبية (وهي حالة نظام الميز العنصري أيضا). كما تظهر أن الانتخابات الحرة والعامة لا تعني بالضرورة تكافؤ الفرص وتحقيق المشاركة الفعلية لجميع المواطنين في الحياة السياسية. ومن النظم التعددية من لا مبرر لوجوده سوى مساهمته في توحيد النخبات الاجتماعية على شكل حزب – دولة واحد، وبالتالي المنع الرسمي والمنظم لتداول السلطة والتشريع العلني لقمع المجتمع المستبعد منها. ولا تسمح هذه النظم بممارسة الحرية السياسية إلا ضمن الحدود اللازمة لإعادة إنتاج نظام القمع، أي لا تسمح إلا بإنتاج القسط الضروري لتوحيد النخبات الأقلية التي لا بد من توحيدها لضمان اشتغال هذا النظام.

أما الديمقراطية الحقيقية فهي تعني النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمله من انتخابات حرّة، أي التعددية الحزبية مع الممارسة الفعلية للحرية، ومع المشاركة في اتخاذ القرارات من جهة، ومع التكافؤ العملي في الفرص. وهذا هو أصل الدينامية التي تشجع في المجتمعات الحديثة على الاندماج الوطني باعتبار أن الاندماج السياسي والوطني مكملان واحدهما للآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال الكبير، الذي يطرحه تعميق المسار الديمقراطي في أي قطر، لا يتعلق بوجود أو عدم وجود الواجهة التعددية وإنما بمعرفة الأسباب والمقتضيات التي تجعل من الممكن لنظام تعددي أن يضمن في الوقت ذاته الحرية والمشاركة والمساواة. والدراسة التاريخية وحدها هي التي تستطيع أن تقدم لنا إجابة موضوعية عن سؤال: في أية ظروف يمكن لنظام التعددية أن يولد كنظام للحرية. وتدل الملاحظة المعمّقة للعديد من حالات التنمية الديمقراطية أن نجاح هذه العملية مرتبط قبل كل شيء بتوفر الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي حالت بين التعددية وبين نزوع النخبات الحاكمة إلى استغلالها كقناع لتكلّس السلطة واستمرار انتاج علاقات المراتبية التقليدية التي تقف حائلا أمام الاندماج الوطني، وبالتالي أمام تكوين الأمة بالمعنى الحديث للكلمة. وهذا يعني أن نظام الديمقراطية لا يشكل هو نفسه إلا التعبير السياسي عن ثورة اجتماعية وفكرية قلبت التوازنات الطبقية وحطمت في الواقع وفي الذهن معاً القيم والألقاب والشارات القديمة. وفي الحالة المعاكسة، أي حالة إخفاق الثورة الاجتماعية أو غيابها، يصبح من الطبيعي أن تبقى التعددية تربة خصبة لتنامي النزعة المحافظة النخبوية، وما يترافق معها اليوم في البلاد التابعة من تدعيم عملية اشتغال القيم السياسية البالية من تحت مظاهر الحداثة الشكلية.

بالتأكيد ليس لدينا هنا المجال الكافي للتوسّع في هذا الموضوع النظري الواسع، إنما كان هدفنا مما ذكرناه الإشارة إلى أن المجتمعات العربية لم تكتشف مسألة الديمقراطية والتعددية لأول مرة، وأن هناك تجربة هامة لا بد أن تدرس وتعرف أسباب إخفاقها، وأن الحديث عن القطيعة المأساوية التي يعيشها الوطن العربي اليوم بين الدولة والمجتمع، لا ينبغي أن تنسينا أن هذا الشعور يعكس حالة جديدة، تختلف عن تلك التي كانت سائدة في هذا الوطن نفسه منذ عقدين أو ثلاثة عندما كان التيار الغالب هو تيار الفكرة القومية الشعبية. فقد كانت التعددية الشكلية تظهر وكأنها العائق الأول أمام التقدم والمساواة والعدالة معاً.

وإذا كان المطلوب اليوم بناء التعددية الحزبية، فليس هناك في تاريخ العرب وتراثهم

وثقافتهم السياسية التقليدية ما يقف حائلاً جدياً أمامها. بل ربما كان العكس هو الصحيح. ذلك أن التقاليد السياسية «الامبرطورية» تشجع على الاعتراف بالتعددية والتسوية بين الاختلافات والنزاعات بروح المصالحة والتوسط والطرق السلمية. وعلى أية حال، ليس في هذا التاريخ ما يجعله أكثر تشجيعاً على الاستبداد أو الحكم المطلق مما كان في التاريخ الأوروبي أو أي تاريخ سياسي آخر. فجميع التقاليد السياسية للمجتمعات الماقبل رأسمالية متشابهة وتصدر عن قيم متماثلة وتخضع لمتطلبات وهياكل متقاربة. بالمقابل، إذا كان المقصود من الديمقراطية التي ننشدها تحقيق تداول أفضل وأكثر عمومية للسلطة السياسية والمادية والرمزية، فلا نستطيع أن ننفي أن النظم الوطنية ذات الحزب الواحد قد ساهمت، في المرحلة الأولى من وجودها، وبسبب الأصول الاجتماعية البسيطة نسبياً لمجموعاتها القيادية، في إحداث انقلاب حقيقي في التراتبيات الطبقية التقليدية والجامدة، قبل أن تسير نحو الفساد والانحطاط الشامل. وقد أدى عملها هذا في النتيجة إلى تكسّر التوازنات القديمة، ودفع إلى ظهور فئات وشرائح اجتماعية جديدة أكثر حركية وتماسكاً، حتى لو أنها لم تنجح في ما بعد في تجنّب إنتاج مراتبية اجتماعية جديدة لا تقل عن الأولى امتلاءاً بالانحباسات والمخانق.

لكن يبقى أن إدخال النخبات الفلاحية التي ساهمت فيه الدولة الوطنية إلى الساحة السياسية والسلطة، يشكّل خطوة هامة وأساسية على طريق الاندماج الوطني، ما كان من الممكن الاستغناء عنها وإن كان من الممكن تحقيقها بثمن سياسي واجتماعي واقتصادي أرحم. ولا يقلل من أهمية ما حصل ومضمونه أن دخول هذه النخبات إلى السلطة قد عمل على ترييف الحياة في المدينة وعلى الإفساد الرسمي للثقافة السياسية المدينية والحضرية، وإضعاف فرص الديمقراطية على المدى القصير. فهي خطوة مهمة من أجل استيعاب القيم الحديثة الأساسية لترسيخ الديمقراطية في المدى الطويل وحتى المتوسط.

والنتيجة أن الديمقراطية لا يمكن أن تصبح قيمة في ذاتها، ومعيار شرعية حقيقية، إلا عندما تعني التعددية التي تشكّل هيكلها الخارجي، الممارسة الفعلية للحرية أيضا، وتحقيقاً للقيم التي تقام باسمها وفي سبيلها هذه الهياكل التعددية، من مساواة وحركية اجتماعية وتداول حقيقي للسلطة. وفي هذه الحالة لا تقاس ديمقراطية نظام سياسي، ما من خلال إحصاء عدد الأحزاب التي يرخص لها، وإنما من خلال درجة التداول الفعلي للسلطة بين النخبات المتعددة وعبر الطبقات الاجتماعية المختلفة، وما ينجم عن ذلك من آثار مطلوبة وحتمية على مستوى تحقيق عملي للمشاركة الشعبية وللتكافؤ في الفرص بين أفراد الأمة.

فهذا التكافؤ، بما ينطوي عليه من مساواة ومشاركة وكرامة أيضاً، هو وحده أساس المواطنية في الدولة الحديثة الديمقراطية. وإذا ضعف أو تراجع أو انعدم، انعدم معه المبرر المعنوي لوجود الدولة ذاتها قبل أن يقضي على الأمة نفسها بالتحلل وانهيار الإرادة الواحدة والفساد. وفي الحالة المعاكسة، أي عندما يمكن بناء إطار تعددية بمعزل عن تحقيق قيم التكافؤ والحرية والمشاركة، فإن هذا الاطار سيتحول لامحالة إلى نوع من الدارة المغلقة للسلطة، لا هدف له سوى تحييد الأغلبية الساحقة من المجتمع وتهميشها.

فللاجابة عن السؤال الأول الذي طرحناه : لماذا لا تنجح بعض النظم التعددية في تكريس قيم وديناميات الحرية وتتحول بالعكس إلى واجهات للسلطة القمعية؟ ينبغي أن نجيب أولا عن سؤالٍ ثانٍ : في أية شروط تتحول الحرية في المجتمعات أو في النظم السياسية إلى قيمة أساسية ملهمة وقائدة، وتفرز من تلقاء نفسها العناصر الضرورية لحفظ التوازنات الاجتماعية؟

إن التجربة التاريخية لأوروبا الغربية والاتحاد السوفياتي أو المعسكر الاشتراكي السابق تبرهن على أنه في سبيل تحويل التعددية إلى نظام للحرية الحقيقية والمساواة، لا بد أن يتمتع المجتمع الذي تنشأ فيه، أو تريد أن تتوطن، على حد أدنى من النمو الاقتصادي المتسق والثابت(٧). وفي هذا المعنى تمثل الديمقراطية مكافأة يقدمها التاريخ للمجتمعات التي نجحت في اكتشاف وابداع حلول ناجعة وأصيلة لمشكلاتها الأساسية، التنموية والوطنية، أكثر مما هي ثمرة الرغبة في، أو التطلع إلى، تقليد الآخرين أو حتى التقيد بالقيم الأخلاقية الانسانية التي تكمن وراءها.

ولا يعني ذلك التقليل من أهمية الإرادة أو التطلع الأخلاقي الديمقراطي ولكنه يشير الى أن نجاح الشعوب في توطين الديمقراطية في أوطانهم يتوقف على قدرتهم على بذل الجهد الدائب والثابت والطويل من أجل التكيّف وبناء التوازنات الكبرى، المادية ولكن

---

(٧) بسبب الكسل العقلي، يعتقد البعض أن الدكتاتورية تجد تفسيرها بصورة مباشرة في الثقافة السياسية أو في الدين. وبصرف النظر عن الخطأ الكامن في مثل منهج التحليل هذا، ينسى هؤلاء أنه للمرة الأولى في التاريخ البشري أصبح لدى فلاحي أكثر القرى عزلة وبعداً جهاز الراديو الصغير الذي يسمح له بأن يعرف ماذا يجري في كل أنحاء العالم. ويمثل هذا الترانزستور الصغير ثورة ثقافية في حد ذاته. وقد تغلغلت فكرة الديمقراطية ومفاهيم حقوق الانسان في الثقافات السياسية للأمم جميعاً في أقل من عشر سنوات. والخلاصة أن الناس يميلون بصورة عامة إلى الانتقاص من آثار عملية التمازج والاختلاط الثقافي التي تجري على مستوى العالم بأجمعه. ولعل أهم آثارها هي تلك المتركزة في بناء ثقافة فرعية واحدة، أي رؤية مشتركة في ما يتعلق بما يمكن أن نسميه الثقافة الحضارية، أي المواقف والمفاهيم والنظريات والقيم المادية والفكرية والسياسية التي أصبحت ضرورية لتشغيل المؤسسات الحديثة.

أيضا السياسية والاستراتيجية والنفسية والثقافية، أكثر مما يتوقف على حماسهم المجرد للقيم الديمقراطية نفسها. وهذا يعني أخيراً أن الديمقراطية هي محطة الوصول في مسيرة التقدم الطويلة والصعبة على طريق حل التناقضات والمنازعات الخبيثة التي تجهض جهود المجتمعات وتعطّل سيرها في كل مكان وزمان، بقدر ما هي، أو أكثر مما هي محطة الانطلاق في هذه العملية الصعبة لتحضير المجتمعات. إن الديمقراطية لا تستطيع أن تقاوم حالات الانحباس والجمود والتقهقر الاقتصادي والسياسي والثقافي التي تعمل لا محالة على تعميق الشروخ والانهيارات داخل المجتمع الواحد وتغذّي في الوقت نفسه الشعور المدمّر بالإحباط، وتقود بالتالي إلى المواجهات العنيفة والدامية.

باختصار ليست الديمقراطية الحل السهل والجاهز لمشاكل مجتمعات ترفض أن تتعلم معنى العمل والإبداع وقيمة التضامن الوطني والانساني. كما أنها ليست الحل السهل لمشاكل النخبات التي لا تعرف معنى المسؤولية. ولا هي أخيراً الحل السهل لمشاكل مجتمع تعميه الأمية والفقر والنزاع من أجل البقاء. فهي لا تستطيع أن توفر على المجتمعات التضحيات التي لا بد من تقديمها لمواجهة المشاكل الحقيقية والصعبة. وليس لنظام الحرية أي أمل في الحياة أو في التعايش مع النظام الاجتماعي-السياسي الذي يظهر العجز عن تأمين الحد الحيوي من الحاجات المادية والمعنوية لشعبه، كما هو قائم اليوم في العديد من بلاد العالم الثالث الفقيرة[٨].

ومن هنا، حتى تنجح الديمقراطية في الاستيطان في الوطن العربي، هناك مهمات أساسية لا يزال من المطلوب إنجازها. فعلى المستوى الثقافي والعقائدي أولا، لا مهرب للأقطار العربية من خوض معركة تجديد العقلية السائدة وتجاوزها، وإعطاء دفعة قوية للروح الخلاّقة والإبداعية عند المفكرين والمثقفين والمسؤولين السياسيين. ولا بد لنا من أجل ذلك من الخروج بأسرع وقت من منطق التعارض المجهض والمحبط الذي نشأ في فكرنا وفلسفة حياتنا من دون سبب وحق، بين الماضي والحاضر، والتراث والحداثة، والدين والعلم، وتجاوز جدلية النفي المتبادل والمعارضة الدائمة بين الأنا العربي أو الاسلامي والآخر الأجنبي، بين الخصوصية والعالمية[٩].

---

(٨) انظر : برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية** (بيروت : دار ابن رشد، ١٩٧٨).
وحول المغرب، انظر : عبدالله ساعف، **صور سياسية للمغرب** (الرباط : ١٩٨٧). (بالفرنسية)

(٩) ليس هناك أفضل من الصياغة التي قدمها فرنسوا ميتران حول هذا الموضوع عندما قال : «لا اعتقد بوجود تناقض بين الحاضر والماضي ولكنني أعتقد بالعكس بقدرة المجتمعات التي تعرف كيف تستفيد من الماضي من أجل أن تندفع نحو المستقبل». مقابلة في مجلة **بريد اليونسكو** (حزيران / يونيو ١٩٨٩).

وعلى المستوى السياسي، يستدعي نجاح الانتقال الديمقراطي العمل على إصلاح جذري في هياكل الدولة يمكّنها من الاستقلال بنفسها عن مجموعة المصالح الخاصة ومراكز الضغط التي تسيطر عليها وتتحكم بها. كما تحتاج إلى تعديل علاقات السلطة بما يسمح بالخروج من هذه المواجهة المدمرة للسلطة والمجتمع معاً بين الدولة والجماعة. وهذا يعني نقل مركز التوازن من محوره الراهن الذي يمرّ عبر الصدام بين الدولة والمجتمع إلى محور جديد يقع داخل المجتمع نفسه، ويمرّ عبر التنافس المشروع والمنظم بين القوى والطبقات والتيارات المتحركة والحية. فهذا التحول هو وحده الذي يضمن إقامة التوازنات السياسية – الاجتماعية الأكثر استقراراً، ويخرجنا في الوقت نفسه من هذه المواجهة. وسيقتضي الأمر ابتداع أشكال تنظيم شعبية جديدة وأصيلة أكثر فاعلية، وتعديل سلوك الجماعات والأفراد السياسي وتجاوز النمط السلطوي والأبوي الشائع على كل المستويات عن السلطة والمسـؤولية، وإعادة بناء شبكات التضامن والتقدير والأخوة التي دمّرتها قرون طويلة من الانحطاط والانغلاق على الذات، جغرافياً وطائفياً ومحلياً ومذهبياً.

وعلى المستوى الاقتصادي ينبغي العمل بأسرع ما يمكن على وقف التدهور الراهن في الأوضاع المعاشية، والتوصل إلى حد أدنى من التوازن بين الانتاج والاستهلاك. ويفترض هذا استعادة الروح التنموية والنجاح في بناء القاعدة الصناعية وتمثل التقنيات الجديدة، وبالتالي بروز نخبات اجتماعية قابلة للمراهنة على المستقبل، ومتحمسة للتوظيف المادي والمعنوي الواسع في وطنها أكثر مما هي متطلعة إلى استخدام الإمكانيات التي يقدمها لها كوسيلة لتكوين رأسمالها الخاص الذي تنتظر توظيفه في الخارج. إن ما نحتاج إليه هو تبديل حقيقي في منظومات القيم وفي السلوك وفي طبيعة السلطة في الوقت ذاته(١٠).

بالتأكيد ليس من السهل تحقيق هذه المهام بسرعة حتى لو وجدت الإرادة السياسية،

---

(١٠) لم تعان هذه المجتمعات شيئاً بقدر ما عانت في اعتقادي الاستقالة المعنوية والاخلاقية للنخبات القيادية المثقفة والسياسية، التي عوضاً عن أن تتصرف، كما هو منتظر منها ومن الموقع الذي تحتله، بروح المسؤولية بوصفها المستأمن على حقوق الشعب ورأسماله المادي والبشري، وضعت نفسها في مواجهته وتصرفت كخصم له. لقد رفضت لغته وثقافته ومارست السياسة بالأسلوب الأكثر تسلطية واتوقراطية، وهدرت موارده ونهبت ثرواته، ولا تزال مع ذلك تظهر دهشتها من معارضته لها واحتجاجه على سياساتها. والواقع أن هذه النخبة لا تقوم بتحميل الشعب مسؤولية المأزق الراهن إلا في سبيل أن تطمس مسؤوليتها الأولية والرئيسية في ايصاله إلى ما هو عليه من التأخر الاقتصادي وانعدام التنظيم، والمستوى الثقافي والتربية السياسية. ولهذا فأنا أعتقد أن إعادة التفاهم والتعاطف بين النخبات المغتربة وباقي الجمهور تشكل إحدى أعظم المشكلات التي يتوقف على حلها استعادة مسار التحديث والتقدم الفعلي.

وهي لا تزال لسوء الحظ ضعيفة، حتى لا نقول معدومة مطلقاً في أغلب الحالات. ولعل هذا ما يجعلنا نقول إن الديمقراطية في الوطن العربي أكثر من أية رقعة أخرى من العالم، ستظل مطلباً وهدفاً أكثر منها نظاماً جاهزاً، وامتداداً للمعركة التاريخية نفسها، معركة الاستقلال والتحرر والتنمية والمعاصرة واحترام الحريات الشخصية جميعا أكثر منها نتيجة لها. وينبغي أن ننظر إليها باستمرار على هذا الأساس. إن تصور الديمقراطية كما لو كانت نظاما جاهزا للحرية مسبق الصنع لا يتطلب منا إلا أن نستورده ونعيد تركيبه في هذا المجتمع أو ذاك، كما كنا نستورد المصانع بمفتاحها ونعيد تركيبها، لا يمكن إلا أن يسيء إليها وإلى فرص نموها وتطورها في بلادنا. وفي جميع الحالات، لا بد أن ندرك أن معركة الديمقراطية لن تستطيع تحقيق أي تقدم يذكر ما لم تستقر في أذهان جميع المهتمين بتقدمها والمعنيين بها هذه الفكرة الأساسية، وهي أننا لن ننجح في الاحتفاظ بأي شبر من الحرية، حتى لو انتزعناه بالقوة، إلا بقدر ما ننجح في تحويله هو نفسه إلى وسيلة لتوسيع رقعة التحرر من الفقر والبؤس والظلم والأنانية والاستقالة المعنوية والانكفاء القوموي أو السياسي أو الاجتماعي أو الطائفي على الذات.

وإلى جانب هذه الشروط الداخلية والذاتية التي يستدعيها التقدم على طريق الديمقراطية هنا وهناك، لا بد لنا أن نركّز بقوة على الأثر الخطير للسياق الدولي، أو لما يمكن وينبغي منذ الآن أن نسميه بالإطار الدولي للسياسة الوطنية، أو عناصر السياسة العالمية. فالواقع أن إقامة جدلية ديمقراطية، في الوطن العربي، كما هو الحال في غيره من البلدان النامية، لا يتوقف اليوم فقط أو حتى بشكل رئيسي على إرادة الشعوب وحدها، ولا يعكس بالضرورة وبصورة مباشرة وعي هذه الشعوب وثقافاتها سلباً أو ايجاباً. لقد بقي علم الاجتماع السياسي، وخلفته في ذلك اليوم العلوم السياسية، فترة طويلة حبيس المفهوم القائل بأن غلبة النظم الاستبدادية والتسلطية في الأقطار النامية ناجمة عن غياب التقاليد الديمقراطية في الثقافة المحلية أو عن بنياتها الانقسامية والعصبوية الشعوبية-الطائفية، أو الجهوية[(١١)]. وفي فترات أخرى اشتد التركيز على مفهوم سيادة روح الاجماع والتوافق الميكانيكي الذي يشجع على المصالحة والتسوية، ويلغي إمكانية الاعتراض والتناقض والمعارضة في ثقافات هذه الأقطار، وهو الأمر الذي يفسّر حسب هذه التحليلات غياب

(١١) انظر على سبيل المثال : برتراند بادي وبيير بيرنبوم، **علم اجتماع الدولة** (باريس : ١٩٧٩). (بالفرنسية).

التعددية الداخلية وانعدام بذور التناقض الخلّاق. إذ من خلال هذه البنية الثقافية يمكن فهم إخفاق المجتمعات في إدراك أصالة الممارسة السياسية، وميلها إلى إنزال السياسة والاجتماع في سجل العلاقات العشائرية الأبوية والجمعوية(١٢).

إن هذا الميل السائد في الدراسات الحديثة إلى الكشف عن أسباب تعثر المسار الديمقراطي، والعجز عن توليد وتمثل نظم الحرية في البلدان النامية في تشريح ثقافاتها القديمة أو بناها الأنتروبولوجية والتقليدية وإرثها السياسي لا يعكس سطحية المناهج المتبعة فحسب ولكنه يقود إلى تفسير مناقض للواقع، وقبل ذلك للتاريخ الذي لا يكف، نتيجة تطور وسائل الاتصال الكونية، ورغم المظاهر، عن بناء ثقافة سياسية عالمية وتوحيد أنماط الانتاج والاستهلاك والقيم الاجتماعية على مستوى البشرية جمعاء. فلا يقل النزوع إلى الديمقراطية اليوم والتعلق بقيمها عند شعوب العالم الثالث عمّا هو عليه الحال في الأقطار الصناعية، تماما كما لا يقل نزوع المجتمعات المعاصرة إلى تنمية قيم الاستهلاك وحيازة منتجات الحضارة المادية في بلدان الشمال عمّا هو عليه في بلدان الجنوب .

ولا ينبغي أن ننسى أن الوطن العربي قد شهد هنا وهناك، منذ بداية القرن العشرين، ولادة أنظمة نيابية متعددة. وهي وإن لم تكن ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة فقد كانت على الأقل تعددية. وقد سيطرت الليبرالية على الفكر السياسي العربي حتى سنوات الخمسينيات، عندما بدأ يظهر عجز هذه النظم النيابية المحدودة عن استيعاب زخم القوى

---

(١٢) وفي فترة قريبة، حاول بعض المثقفين الفرنسيين أن يجعلوا من الحرية وحقوق الانسان معيار التمييز بين الأمم، وذلك من خلال التأكيد على الطابع الغربي لهذه المفاهيم الذي يتعارض مع الطابع الاستبدادي الإطلاقي لثقافات وحضارات الشعوب الأخرى. والواقع أنهم يتابعون في هذه المحاكمة التقليد التاريخي لهم في تحويل العالمية إلى خصوصية غربية. كل هذا من أجل تبرير رفض اندماج المهاجرين (الذين لا يفهمون معنى حقوق الانسان والديمقراطية، وبالتالي لا يستطيعون الاندماج أو الحياة بسعادة في غرب غريب على ثقافاتهم) أو تبرير نزع شخصيتهم وثقافاتهم وفرض التمثل والانصهار الكلي عليهم.

إن المشكلة الحقيقية المطروحة اليوم، والتي ستظل لفترة طويلة مطروحة علينا في مسألة انتقال العالم الثالث إلى الديمقراطية، لا تكمن في معرفة ما إذا كانت الحرية تمثل قيمة عالمية أم لا – اللهم إلا إذا كان الهدف انتزاع اعتراف شعوب العالم غير الغربية بالتفوق الأخلاقي والعرقي للغرب – وإنما معرفة ماذا يمكن أن يعني مفهوم الحرية بالفعل اليوم بالنسبة إلى ملايين السكان الذين فقدوا الأمل بكل شيء وهم يخضعون لأشد الأنظمة استبداداً وتسلطاً وجوراً، تلك الأنظمة التي ما كانت تستطيع البقاء والاستمرار من دون الدعم القوي للدول الكبرى. وعندما نضع السؤال على هذا المستوى، ربما يصبح من الممكن لنا، بتواضع أكثر، ومن دون عقد ورغبة في الانتقاص من قيمة الآخرين، أن نناقش معاً في طبيعة الشروط الضرورية لتحويل الحرية، إذا لم تكن قيمة شائعة في جميع الثقافات، إلى قيمة عالمية وعالية. عندئذ يمكن أن نتحقق مما إذا كانت الأمم التي نتصورها أو نود أن نتصورها بربرية، تملك في ذاتها، نعم أم لا، القدرة والقابلية المدنية.

السياسية الجديدة للطبقات الوسطى التي أطلق الاستقلال آلية توسعها وتعاظم نفوذها[١٣]. ولم يلبث هذا العجز حتى حول هذه الأنظمة في نظر القوى والأجيال الشابة الصاعدة إلى عقبة أمام تقدمها، وعائق يحول بينها وبين الانعتاق والتعبير عن رأيها ومصالحها. وهكذا أصبحت بسرعة الهدف الرئيسي لضربات الحركات القومية. ولأنها لم تكن قادرة على التطور والانفتاح من الداخل، حكمت هذه الأنظمة على نفسها بالموت، وسقط واحدها بعد الآخر في جوّ الحماس الكبير والنشوة الشعبية.

قد تقع الشعوب فريسة القوة أو الجهل أو الاستبداد أو الغزو، لكن لا يمكن أن توجد بالفعل، لا اليوم ولا غداً، ثقافة متحضرة تقبل بأن تجعل من الاستبداد والجور والشمولية قيمة ايجابية منشودة. وقد تتلوث بعض النخبات الحاكمة في فترة أو أخرى، بالقيم الاستبدادية التي تعينها على الدفاع عن مصالحها وموقعها، وهو ما يحصل في المجتمعات والثقافات كلها، غربية كانت أم شرقية، لكن هذه النخبات ليست بحاجة من أجل تطوير هذه القيم أو النظريات الاستبدادية إلى العودة إلى الجذور أو الماضي، العربي أو الاسلامي أو أي ماض آخر. فلا يخفى على أحد أن الثقافة السياسية لنخبات العالم الثالث قد تكوّنت في المدرسة الحديثة الأوروبية، وعن طريق تمثل العلم السياسي الحديث أكثر مما كانت ثمرة التتلمذ على المدرسة السياسية التقليدية أو الدينية. ثم إن هذه النخبات ليست أبداً في حاجة إلى إحياء النظريات الحرفية القديمة للسلطة المطلقة أو العودة إليها كي تبرر عنفها واستبدادها، فهي تستطيع أن تحصل عليها بشكل أسهل، وفي صورة أنقى وأكثر «ترشيداً» في التراث السياسي الحديث، وفي التراث الغربي منه بصورة خاصة، أعني في تقاليد الحكم المطلق والاستبداد الملكي والإقطاعي والنظم الديكتاتورية والنازية والفاشية التي لم يمض على سقوطها نصف قرن بعد، ولا تزال أحزابها فاعلة حتى اليوم في الحياة السياسية الأوروبية.

---

(١٣) حول هذه اللحظة الليبرالية في الفكر العربي السياسي، انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (بيروت : ١٩٨٤)؛ أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، مارس ١٩٠٧ - مارس ١٩٠٩** (القاهرة: ١٩٦٤)؛ طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: [مطبعة المعارف ومكتبتها]، ١٩٣٦) ؛ علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)؛ خالد محمد خالد، **الديمقراطية.. أبداً** (القاهرة: [مكتبة وهبة]، ١٩٥٨)؛ رضوان السيد، «الليبرالية وامكانها في الوطن العربي،» **الحوار**، السنة ١، العدد ٤ (شتاء ١٩٨٦ - ١٩٨٧)، وغليون، **بيان من أجل الديمقراطية**.

لكن حتى مع تحميل التراث الماضي قسطاً من المسؤولية في نشوء بعض التوجهات والسلوكات العامة، بدل تلبيسها بنية الدولة الحديثة الراهنة، لا بد لنا من التذكير بأن أياً من المجتمعات التي تتبنى الديمقراطية اليوم كنظام سياسي، لم ترث هذا النظام بصورة مباشرة عن تاريخها الماضي، الثقافي والسياسي، ولا وصلت إليه بالتطبيق الفعلي لمضمون القيم الثقافية لهذا التراث. لقد نشأ هذا النظام، بالعكس تماما كما نعرف جميعاً، نتيجة الكفاح التاريخي الطويل والشاق والمعقّد ضد الماضي وإرثه السلبي، حيث تقاطعت مصالح الجماعات والقوى الاجتماعية المختلفة مع المصالح الوطنية العليا، وحيث تبدلت جذرياً في هذا السياق العديد من المفاهيم، وتمّ القضاء على الثقافات الاقطاعية الوسيطية. وقد حدث ذلك في إطار تاريخي حظيت فيه أوروبا عامة على الصعيد الاستراتيجي بهامش كبير من الاستقلال والسيادة والمبادرة، ساهم في بلورةٍ تدريجية لميزان قوى وطني ودولي مستقر نسبياً ونهائي، أي مقبول ومعتبر من قبل جميع الأمم التي برزت على امتداد القارة. وقد احتاج وصول مسار الديمقراطية في أوروبا إلى غايته إلى أكثر من ثلاثة قرون. ولم يتأكد استقراره بصورة نهائية إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي مواكبة ما عرفته المجتمعات الأوروبية من نجاحات على مستوى تغيير البُنى الانتاجية بما يسمح بتحقيق تراكم أكبر في الثروة المادية والقدرة على الرد الايجابي على الحاجات الأساسية للسكان، وعلى مستوى تغيير أساليب التنظيم الاجتماعي والجماعي، وبلورة الإرادة الوطنية وتجديد الثقافات التقليدية. وقد أدركت الأقطار الأوروبية الثلاثة التي دخلت في دائرة النظم الديمقراطية متأخرة في العقد الماضي، أعني اسبانيا والبرتغال واليونان، وبسرعة، أن مستقبل اختيارها الجديد يتوقف على قبولها عضواً في المجموعة الأوروبية واندماجها فيها كشرط لضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية المتسقة والثابتة التي سيبقى من دونها هذا الاختيار الديمقراطي هشاً وقابلاً التراجع باستمرار. وهو الوضع نفسه الذي وجدت الديمقراطيات الوليدة في أوربة الشرقية نفسها فيه، والذي يدفعها إلى المراهنة بصورة كلية تقريبا على فكرة الدار الأوروبية الواحدة للخروج من مخاطر التجمد والارتداد السياسي.

وبالمقابل، إن أكثر من ثلاثة قرون من الانحطاط والتدمير الاستعماري المنظم للتوازنات الاجتماعية الأعمق هي التي تفسّر إلى حد كبير هشاشة التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية للبلدان النامية، وانعدام القدرة لديها على التحكم بمصيرها وعلى تنمية أو ابداع الحلول الجديدة، وبالتالي وقوعها ضحية سهلة اليوم للانحباس الاقتصادي والأزمات

المتعددة التي تتخبط فيها. أما المجتمع العربي فليس لبُناه السياسية الحالية أية علاقة، كما رأينا، بالبُنى الماضية التقليدية. فهي بالعكس التجسيد المباشر، في محتواها وآلية عملها، لاندماج هذا المجتمع، بالقوة أو طوعاً، في نظام الانتاج والتبادل العالمي القائم، وللدور الذي أعطاه له هذا النوع من الاندماج. ونحن ندرك تماماً، كما تدرك الدول الكبرى أيضاً، أن هذه البُنى لا تستطيع أن تعيش ولا أن تستمر من دون ضمان علاقات التبعية والتركيع الراهنة للنظم العربية.

بالمقابل، إن عولمة السياسة أي تدويل آلياتها وتوحيد حقل ممارستها، هو الذي يفسّر، أكثر بكثير مما تفعله الثقافات الأصلية، ما نشهده من نشاز وانحراف في العديد من نظم العالم الثالث وبلدانه التابعة، مثل النزعة إلى الطغيان والقمع المنظم والاستبداد. ومن النافل القول - بعد أن أكدت تجربة الأعوام القليلة الماضية ذلك بما لا يقبل الشك - أن الدول الصناعية والمسيطرة، التي تعيش هي نفسها في مناخ منافسة عنيفة وتجد نفسها حبيسة استراتيجيات كونية أو إقليمية قاهرة، والتي زادت من شدة التنافس في ما بينها ظروف الأزمة العالمية، تفضل التعامل مع طغاة مطلقي السلطة والصلاحية ومع مستبدين أقوياء وتجمعات مصالح متميزة وضيقة، أكثر بكثير مما ترغب في التعامل مع مجالس نيابية شعبية يصعب السيطرة على الرأي العام فيها أو لجم القوى الاجتماعية والسياسية التي تدعمها والتي تستطيع في كل وقت أن تنزل إلى الشارع، ويصعب بالتالي انتزاع القرار «المناسب» منها.

لا ينبغي بالطبع أن يمنعنا هذا الحديث عن العوامل الدولية التي تشجع الديكتاتورية في الأقطار النامية، من التشديد على أن المسؤولية الجوهرية تقع على عاتق النخبات المحلية التي تسعى بجميع الوسائل إلى ضمان استمرار الأوضاع السيئة الراهنة. إنها مسؤولية أصيلة ومتميزة وكاملة، أي مستقلة لا يمكن خلطها بغيرها أو إلحاقها بها. فهي تشير إلى أن هذه النخبات قد قبلت في النهاية التضحية السريعة بالمصالح العليا للأمة بأجمعها، في سبيل الحفاظ على مصالح ومواقع شخصية وخاصة، وفي نهاية التحليل هشّة وغير مستقرة. لكن الإشارة إلى العامل الخارجي إلى جانب المسؤوليات الداخلية تهدف إلى التأكيد على أن من الصعب الخروج من الوضع الراهن من دون تحديد شبكة العلاقات المترابطة والموضوعية التي تساهم في إعادة إنتاج الوضع الراهن. وهي تهدف إلى التأكيد كذلك على أن من غير الممكن التوصل إلى أية رؤية صحيحة لكيفية حل المشاكل المطروحة من دون النظر إلى

الأمور في الإطار الشامل والمنظور الطويل المدى، وبالتالي من دون إدراج المسؤوليات المحلية السياسية الخاصة في إطارها الموضوعي الجيوسياسي والدولي العام، ومن دون النجاح في تحديد طبيعة العلاقة والتراتبية في هذه «المسؤوليات» المتعددة واحدتها تجاه الأخرى، وعلى المستويات المتباينة.

لكن من كل هذه العوامل يبدو لي أن العقبة الرئيسية التي تحول دون تقدم مسيرة الديمقراطية في الوقت الراهن، في الوطن العربي وفي بقية بلدان العالم الثالث، تكمن في هشاشة أو هلامية القوى الاجتماعية، وهي الهشاشة النابعة من عدم ثبات التقدم الاقتصادي والاجتماعي وتفاوته الشديد على مستوى الأقطار والمنطقة معاً في الزمان والمكان. ويتعلق الأمر هنا بعامل حاسم، في اعتقادي، لأن هذه الهشاشة تعني ببساطة الافتقار إلى القوى الاجتماعية التاريخية، أي المحركة والفاعلة والقيادية ، التي يمكن أن ترتكز عليها هذه المسيرة، كما تعني استمرار تراجع دور المجتمع ذاته بشكل عام مقابل تصاعد فاعلية ودور الدولة. والحال أن الدولة لا تنزع إلى أن تكون أداة التنظيم بالقوة للمجتمعات إلا لأن هذه المجتمعات تفتقر أساساً الى مقومات التنظيم الذاتي ولا تنجح في انجاب العناصر المادية والمعنوية القادرة على هيكلتها وتأمين اتساقها من الداخل. وهذه الهشاشة هي التي تفسر قدرة الدولة على فرض نفسها بمثابة الكافل والضامن لاستمرار هذا المجتمع، وفي ما بعد كمبرر لوجوده أيضا. وبقدر ما يدفع عجز المجتمع المفكك عن انتاج عناصر العقلنة والهوية والتنظيم الضرورية لإعادة إنتاج نفسه، إلى تعزيز التوظيف المرضي والمأساوي في الدولة، وبالتالي إلى ظاهرة تغوّل الدولة، أي تحولها إلى غول، وابتلاعها المجتمع، يقود أيضا لا محالة إلى إضعاف فرص تكوّن ونمو أية قوة بمعزل عن الدولة، ويصادر إمكانية نشوء القوى الاجتماعية ذات الملكات أو النزوعات الوطنية الهيمنية التي يراهن عليها المجتمع لإعادة هيكلة نفسه، سواء أتعلق الأمر بطبقة أو بتآلف طبقي أو بتجمعات مصالح كبرى أو غير ذلك. والمقصود بقوى الهيمنة هنا هو ببساطة القوى التي يستدعي إنتاجها لنفسها ولمواقعها ووضعها، وسعيها الى تحقيق مصالحها ومشروعها الخاص، انتاج نظام المجتمع ووحدته واندماجه باعتباره مشروعاً إضافياً أو تكميلياً. وغياب مثل هذه القوى هو الذي يفسّر نشوء الدولة–الطبقة، ومن ورائها العنف واحتكار السلطة كوسيلة لإعادة انتاج وجودها ومصالحها كطبقة دولة. وهو الذي يفسر لماذا تبقى الديمقراطية هنا أحد آثار انهيار قدرة الدولة، والمجموعات المتماهية معها، على السيطرة

والتحكم بالمجتمع أكثر مما هي ثمرة تطور عميق في الوعي والممارسة السياسية وبلورة مشروع اجتماعي حقيقي قادر على جذب وتوحيد القوى القائمة على برنامج مبدئي ديمقراطي وحثها على التمسك بالطرق السلمية لحل خلافاتها وتنافسها على السلطة.

ومما يدعم هذا المسار ما تعرفه حقبتنا الراهنة على الصعيد العالمي من تقلب وقلق وعدم استقرار. ومن المؤسف أنه في الوقت الذي تشهد فيه البشرية أشد الانقلابات العقائدية والجيوسياسية عمقاً، وتتقلص فيه قدرة الدول الكبرى على التحكم المباشر بالأقطار التابعة وسيطرتها عليها، تزداد حيرة المجتمعات في اكتشاف طريقها وتوقع مستقبلها. ولا شك أن عدم وجود حركة موحدة ومنظمة للتضامن العالمي، أو العالم ثالثي، قادرة على سد الفراغ الحاصل وقيادة عملية إعادة التنظيم الضرورية للعلاقات الدولية، يساهم في تغذية هذه المفارقة وفي ترك المجال مفتوحاً أمام التطلعات والآمال والنزوعات الأكثر تناقضاً ولا معقولية.

كل هذا يفسر كيف تتخذ مقاومة العالم الثالث وردود أفعاله صورة الرفض والاعتراض السلبي - الأقوامي والديني والجهوي والثقافي والاجتماعي - أكثر مما تتجسد في بلورة إرادة واضحة منظمة وايجابية، واعية وشاملة لاعادة تنظيم الفضاءات الجيوسياسية، ودفع عملية التجمع والتآلف بدل الانقسام، وبالتالي زيادة فرص التنمية المتوازنة والثابتة(١٤).

وليس من الصعب أن نلاحظ كيف أن أزمة النظام العالمي تنعكس على مستوى النظم الوطنية الضعيفة بأكثر ما يمكن من السلبية، وتظهر رديفة للنزوع العميق نحو التفكك والتحلل الشامل للمجتمعات النامية. ومن المؤكد أن إخفاق المحاولات العديدة لإحياء الحوار بين الشمال والجنوب، بعد إخفاق محاولة فتح مفاوضات جدية حول بناء نظام إقتصادي عالمي جديد، وتفاقم أزمة المؤسسات المتخصصة لمنظمة الأمم المتحدة، لا يمكن إلا أن يضاعف من آثار هذه الأزمة ومخاطرها على البلدان الصغيرة والنامية. إن ما

---

(١٤) بالرغم من وشائج القربى التي تجمع بين الأقطار العربية ووجود جامعة الدول العربية ومحاولات الوحدة المتعددة، وفي الفترة الحالية التجمع داخل أطر مجالس التعاون الاقتصادية، لا تزال المنافسة بين الأنظمة العربية من القوة بحيث تمنع بلورة إرادة عربية واحدة في مواجهة مشروع أوروبا الموحدة. كمحاولة لفهم هذه النزاعات، انظر: أحمد يوسف أحمد، **الصراعات العربية - العربية، ١٩٤٥ - ١٩٨١: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

نعيشه اليوم على الصعيد العالمي ليس في الواقع إلا إعداد الأرضية الموضوعية والبنيوية للقطيعة المتفاقمة بين الشمال والجنوب، وبالتالي لشروط المواجهة العالمية الشاملة التي لا يبدو أن حكومات البلدان الصناعية، في استسلامها الأعمى لمنطق التنافس والأنانية المطلقة بين الدول، تدرك بعد أبعادها(١٥).

يتطلب تدعيم المسار الديمقراطي في الفضاء العربي إذن إدراكاً أعمق لطبيعة المشاكل الدولية والمحلية المطروحة، والعوائق والمطبات الفكرية والمادية التي ينبغي التصدي لها. لكن الأساس أن نعي أن الديمقراطية لم توجد، ولا يمكن أبداً أن توجد، في أقطار تفتقر إلى الإرادة وتخفق في التحكّم بمقدراتها وفي السيطرة على بيئتها. إن الدولة التي لا توجد إلا بفضل العطالة التاريخية، لا تنجب ديمقراطية ولا يمكن أن تعرف معنى الحرية، وأقل من ذلك قيم المساواة والكرامة الذاتية التي لا غنى عنها لقيام أي نظام ديمقراطي. فالعمل على تجاوز التناقضات المعيقة والانقسامات المجهضة والنزاعات القبلية والتقسيمات التعسفية التي خلّفها الاستعمار من جهة، وتعزيز القدرات الانتاجية والاصلاحية والانجازية من جهة ثانية، هما أساس نجاح الدولة في خلق شروط التحكم الذاتي الفعلي بالنسبة الى جميع بلدان العالم الثالث. ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا عن طريق العمل، الاجتماعي والسياسي والثقافي، على تحرير قوى الشعوب المعنوية والابداعية، واستنهاض إحساسها بالكرامة وإحياء روحها التاريخية، وهو ما لا بد منه لإعطاء الدولة عمقاً انسانياً وسماكة أخلاقية تمكنها من أن تتحول إلى مقر حقيقي للسياسة، أي أن تصبح دولة الجماعة.وبالمقابل، إن انحطاط مفهوم الدولة نفسه هو الذي يفسر الهشاشة التي تعانيها السلطة القائمة اليوم، كما يفسر الاضطراب والتقلبات والانقطاعات المتعددة التي تشهدها الحياة السياسية في أقطارنا جميعا(١٦).

وفي هذا المستوى من التحليل تطرح من جديد وبحدّة مسألة التجمع الاقليمي، في شكل اتحاد عربي فدرالي كبير، باعتبارها أحد الشروط الاساسية للتنمية المستقلة والثابتة، التي تشكل الضمانة الوحيدة لتطور اجتماعي وسياسي متوازن وسلمي، وبالتالي

---

(١٥) انظر: أعمال ندوة لوفان لونوف، ٢-٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢، و**التعاون العربي الأوروبي: التشخيص والآفاق** (مركز الدراسات والبحث حول العالم العربي المعاصر، ١٩٨٣).

(١٦) بعض نتائج ذلك في الموقف من الآخر. انظر: سي بريير وأوليفييه كاريه، **الاسلام حرب على الغرب** (باريس : ١٩٨٣). (بالفرنسية).

ديمقراطي. إن بناء المجموعات الاقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والاستراتيجية العالمية بصورة جذرية يشكل، بصرف النظر عن الفلسفة التي تقف وراءه، قومية كانت أم وطنية، الشرط الأول لتحرير الإرادة الابداعية والانتاجية للجماعات الصغيرة، ولمساعدة شعوب العالم الثالث على أخذ مصيرها بيدها وتحمل مسؤولياتها التاريخية والحضارية(١٧). فبما يمكن أن تقدمه للمجتمع من مجال فسيح للتداول والتراكم العلمي والاقتصادي والتقني، تفتح الأسواق الاقليمية الكبيرة فرصاً متزايدة للتنمية الطبيعية المنتظمة، وتعوض عن الحاجة إلى التشديد على العوامل الارادية والاجراءات القمعية والتعسفية. وبفضل ما توفره من شعور بالأمن والسيادة والاستقرار والاحترام العالمي تساهم التجمعات الاقليمية أو الاتحادات الكبرى في تحرير المجتمعات من الانحباسات النفسية والفكرية والدينية، وتفتح مجالاً أفضل لتفتح المبادرة السياسية والمنافسة السلمية. وبقدر ما تعمل على نشوء سلطات مركزية قوية ومستقرة وتحقق سيطرتها على محيطها المحلي والدولي وتحكمها الفعلي بمصيرها، تزيد من قدرتها على جذب الولاء والانخراط الطوعي للشعوب في مثلها وبرامجها ونمو قيم الشرعية والعمل الشرعي بين صفوفها.

هذا يعني أن من غير الممكن بلورة سياسة وطنية فاعلة اليوم من دون خلق شروط بلورة سياسة كبرى واستراتيجية عالمية نشطة. فلا يمكن للديمقراطية أن تقوم من دون استقلال سياسي، ولا للاستقلال أن يتحقق من دون تنمية مستقرة ومتكاملة. إن أي تحول نحو الديمقراطية، مهما كان محدوداً ومؤقتاً، وتدعيم المكتسبات الراهنة على ضآلتها، يستدعي النجاح في حل عدد من التناقضات الاجتماعية التي تعيق نشوء الحد الأدنى من الإجماع أو الاتفاق والتوافق الوطني الفعلي. وقصدي أن أشير هنا إلى تلك الإرادة التي تنمو أكثر فأكثر في مجتمعاتنا وتؤكد على شرعية التفاوت الصارخ وعدم المساواة بل التهميش والاستبعاد الجماعي وتسعى إلى تبريره، وهي الإرادة التي تعبّر عن الانغماس أكثر في الأزمة وعن اليأس المتزايد وانحطاط الروح الوطنية وتدهور النفحة الأخلاقية. لكن البديل الوحيد للتجمع العربي عن بذل هذا الجهد الجماعي المطلوب من أجل إعادة تنظيم نفسه وتحقيق اندماجه على أسس ديمقراطية، ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، هو الانفجار وتفكك الأمة العربية ودخولها في مثل ما عرفه لبنان من انغماس في حروب أهلية تدميرية

---

(١٧) وحدة المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

لا نهاية لها. وهي لم تكن في حد ذاتها إلا تحذيراً وإنذاراً للوطن العربي بأجمعه. لكن هل هناك حظوظ جدية لتحقيق مثل هذا التحول نحو الديمقراطية والاتحاد؟

ينبغي أن نعترف أن الانسدادات والإحباطات والتوترات والمصاعب التي يعيشها المجتمع العربي اليوم قد وصلت إلى درجة من التطور والعمق أصبح من الصعب معها على أية دولة أو نظام السيطرة على الوضع، أو منع أي انفجار من التحول إلى نزاع شامل، إذا لم يحصل تغيير سريع في مواقف جميع الأطراف وسلوكها من أجل إعادة التوازنات السياسية والاجتماعية المهتزة.

ويستدعي وقف هذا المسار الخطير المنافي للديمقراطية العمل من أجل التوصل إلى الحد الأساسي من الإجماع ووحدة الرؤية في ما يتعلق بمنظومات القيم الاجتماعية والسياسية السائدة، وتجاوز الصدع الذي تعانيه الطبقة والنخبةالسياسية العربية، والذي ينتقل أكثر فأكثر إلى الجماعة الشعبية. إن الخيار الديمقراطي لا يمكن أن ينجح إذا لم يتم دفن خيار المواجهة والحرب الأهلية التي دفعت النخبات الحاكمة المجتمع إلى الوقوف على أعتابها.

وأخيراً، إن «بربرة» العالم الثالث التي تتم تحت أنظارنا قد تبدو هي الحل الأبسط والأقل كلفة في نظر الدول الصناعية التي أوثقت تآلفها وحلفها الجديد، وبدأت تهم بالتخلي عن باقي أطراف المعمورة الفقيرة وتركها لمصيرها. لكن من الصعب في ما يتعلق بالوطن العربي تصوّر نجاح مثل هذا الحل، بالرغم من قوة الضغوطات التي يتعرض لها، والتي تسعى إلى زعزعة استقراره، كما تشير إلى ذلك السياسة الاسرائيلية في الأرض المحتلة، وردود الأفعال السطحية أو غير الايجابية من قبل الدول الغربية على الانتفاضة الفلسطينية التي لا زالت مستمرة منذ عامين. فلا يزال الائتلاف العربي ينطوي على قوى سياسية ومعنوية منظّمة تمكّنه من مواجهة هذه الاستراتيجية الخبيثة. ثم إنني لا أعتقد أن من صالح الدول الصناعية، أوروبا والاتحاد السوفياتي في المقدمة، العمل من أجل تعميم مثل هذه الفوضى الشاملة. لكن لا ينبغي أن نتجاهل قساوة الظروف التي تحيط بالوطن العربي وهو يهمّ في خوض غمار أدق مرحلة من تاريخه الحديث، أعني الشروع بمراجعة سياساته واستراتيجياته واختياراته وأحلافه، على أساس مبادىء الديمقراطية والاتحاد. ومما يزيد من آلام هذه المراجعة، ما أسفرت عنه تجربة القرن الماضي والجهود التي بذلت في سبيل

التحديث والتوحيد من نتائج هزيلة. بيد أن ما نشهده من تفجّر الروح النقدية على أوسع نطاق اليوم، وتنامي منطق النقد الذاتي في السنوات العشر الأخيرة، يشكّلان البرهان الساطع على حيوية هذا العالم والشهادة على دخوله عصر الرشد وعلى نضجه المتعاظم.

الفصل السابع

نتائج

تشكّل الدولة الممتدة في كل مكان، والمسيطرة على كل شيء، والمتمتعة بالسلطة المطلقة - أي التي لا تقبل من أحد أن يملي عليها منطق سياستها وأولوياتها - في نظر البيروقراطية التحديثية والنخبات، وأحياناً قطاعات واسعة من الرأي العام، ضرورة مطلقة لتحقيق التقدم التاريخي وتحييد عوامل العطالة وبناء هياكل التجديد المطلوبة لانتشال المجتمع من سقطته ووضعه المتأخر. وفي مقدمة هذه العملية يظهر تحديث الأمة، أي بناء الشكل الجديد من التضامن العام السياسي، بمثابة المهمة الأولى من مهام الحداثة. إن أحد مبررات تضخم الدولة وأجهزتها في نظر النخبات البيروقراطية القومية، هو الحاجة إلى أداة فعّالة قادرة على تحويل البُنى التقليدية، البالية، القبلية والطائفية والجهوية أو، أبسط من ذلك، الأصنافية، التي فقدت فاعليتها وقدرتها على الانتاج، إلى بُنى وطنية، أي موافقة للبُنى الجديدة وللمعايير الاجتماعية والسياسية العصرية الحضارية.

فبعكس الوطنية التقليدية التي تعبّر عن نفسها وتتجدد من خلال تجدد وتعاقب القيم الواحدة والثابتة، عبر العقيدة أو الدين أو التراث، وبصرف النظر عمّا يطرأ على هياكل البناء السياسي والدولة من تقلبات، تقوم الوطنية الحديثة على تجديد العلاقة مع الدولة، وذلك بقدر ما أصبحت هذه الدولة، بالنسبة الى جماعة انحلّت فيها علاقات التضامن والعصبيات الجزئية، مركز التضامن الرئيسي ومحور التواصل الإجباري لمجموع الأمة. وكذلك بقدر ما أصبح دور الدولة والعمل السياسي مقومين أساسيين لوجود الجماعة كأمة حديثة.

وبالفعل، إن الدولة لا تظهر في الأمة الحديثة إلا باعتبارها مركز إنضاج القرارات والسياسات التي تخص مختلف جوانب الحياة الفردية والاجتماعية. إنها مركز التربية العام للمجتمع، أو هي المجتمع منظوراً إليه في مستوى تنظيمه لنفسه، وليست مؤسسة مضافة إليه، وبالتالي فهي داخليته ومرجع هويته والمبدأ المقوّم والمحرّك له والمبرّر لوجوده معاً. وفي هذه الحالة لا تبرز الدولة إلا بوصفها تنظيم المسؤولية والاشتغال بالمصير العام للجماعة وقد تجسّدا في صورة أجهزة ومؤسسات وقواعد تمّ الاتفاق عليها بحرية بين جميع الأفراد - المواطنين، وهي تظل أيضا خاضعة باستمرار لمراجعتهم ومراقبتهم. في مثل هذا المسار يتحقق تحويل الجماعة المتجانسة ثقافياً وعقائدياً إلى أمة متفاعلة ومنظمة سياسياً. وفيه تتم المطابقة أيضا بين المصالح والسلطات التي تجسدها الدولة وتلك التي تنطوي عليها وتنميها الأمة، ولا يمكن أن يكون للتناقض بين الدولة والأمة أو للتعارض بين بُناهما ومصالحهما أي مجال. إذ لا يمكن لمثل هذا التناقض إذا حصل إلا أن يثير رد فعل يدفع إلى إصلاح الدولة، وإن لم ينجح، إلى تدميرها. إن الدولة لا تقوم هنا من دون الأمة، ليس بوصفها قوماً متجانساً يملأ فضاءاً جغرافياً، ولكن بوصفها تنظيماً داخلياً وذاتياً لإرادة عامة مشتقة من مجموع أفراد مختلفين ومتضامنين معاً اسمهم الشعب.

لكن إذا كان من الصحيح أن الفكرة الوطنية لا تستقيم إلا من خلال المراهنة على إمكانية جعل الدولة محور الانتماء الجماعي، وذلك من خلال تحويل عاطفة التماهي الميكانيكي والجماعوي الشامل أو الجزئي القديمة، إلى ولاء فردي واعٍ لسلطة تقف خارج كل الطوائف والأصناف، فإن ما تتميز به بيروقراطية الدولة التحديثية على صعيد تحقيق الروح القومية والوطنية هذه هو مطابقتها بين هذا الانتماء ومبدأ الخضوع الشامل للدولة، سواء أكان من قبل الأفراد أم الجماعات. ومن الطبيعي أن تبقى القومية هنا سطحية وممزقة، ذلك أن الخضوع للدولة، تحت تأثير الدعاية أو القهر المجرد، لا يمكن أن يلغي الشعور الجمعي التقليدي والعفوي بالولاء للجماعة والقوم، ولا ينجح إلا لماما في بناء الشعور الوطني، أي المواطني الذي يشكل خطوة ضرورية على طريق الحداثة السياسية. إن أصل أزمة الدولة التحديثية العربية كامن بالضبط في أنها أرادت بناء مواطن مستقل عن المجتمعات والعصبيات الجزئية، أي فرد متحرر من ضغطها وسلطانها، لكن من دون مواطنية أو ضمانة للحرية السياسية، أي من دون الحقوق والشروط المعنوية والنفسية والسياسية التي تضمن حماية هذا الفرد المستقل وتقوم عليها فكرة المواطنة نفسها.

إن استيعاب المجتمعات للدولة وتوطينها كفكرة ومفهوم للتنظيم الاجتماعي الجديد القائم على فاعلية السياسة والعمل السياسي، أي على الحرية والتعددية والمسؤولية والأخلاقية المدنية الضرورية لوجودهما، يظل يشكّل مشكلة حقيقية في نماذج الدولة التحديثية كلها، في الغرب والشرق معاً. لكن المشكلة تصبح مضاعفة في أقطار العالم الثالث، حيث ولدت هذه الدولة منذ البداية دولة أجنبية، أي أداة خارجية، وارتبط تحديثها بتحديث القوة العسكرية والأجهزة الأمنية أكثر مما ارتبط بتوسيع دائرة عمل الدولة القانونية وترسيخ قيم المواطنية. وقد نظر إليها منذ البداية أيضاً على أنها عميل التقدم الوحيد التاريخي والمهندس الذي يتوجب عليه إعادة تكوين الأمة أكثر مما نظر إليها على أنها التجسيد لأية إرادة مفترضة لشعب أو لشعوب كانت تعتبر ولا تزال رمزاً للجهل والأميّة وغياب أية ملكة أخلاقية. إن قيمتها وقوتها ومعنى وجودها ومبرره، كل ذلك ينبع في نظر القائمين عليها والذين يجسدون فكرتها في العصر الحديث، من قدرتها على الاستقلال عن المجتمع وتجاوزه والإشراف عليه والتحكّم به كشرط لا بد منه من أجل النجاح في تغيير بُناه وعقلياته وقيمه واتجاهاته وسلوكه معاً. وتبدو هذه الدولة غير قادرة على تحقيق الدور الإصلاحي والتقدمي الذي ينتظره منها المجتمع نفسه، وليس النخبة فقط، إذا قبلت الخضوع لإرادته وترددت في استخدام الوسائل الضرورية كلها لإخضاعه.

ومن هذا التصور التاريخي الخاص جداً لدولة تقوم مقام الطبيب الذي يستسلم له المريض، من تلقاء نفسه وبإرادته ولمصلحته، سوف تنبع جميع التناقضات والتعارضات والالتباسات التي سوف تحيط بها، كما سوف تحيط بموقف الجماعات المختلفة منها. إذ كيف يمكن تحويل هذه الآلة الأجنبية إلى مبدأ مقوّم لأمّة، وكيف يمكن لمثل هذا التحوّل أن يحصل وما هي وسائله؟ وكيف يمكن لمثل هذه الدولة أن تعمل على تحضير المجتمع وتقدمه إذا ضمنت منذ البداية استقلالها الأصلي والجوهري عن الإرادة النابعة منه؟ وهل من الممكن تزويدها كما يزود الطبيب بأخلاقية مهنية تمنعها من استغلال الموقع المتميز الخطير الذي تحتله بالمقارنة مع المجتمع الخاضع والمستسلم لها، حتى نضمن عدم انحرافها عن هدفها الأصلي أو المعلن؟ ومن أين ستأتي هذه الأخلاقية؟ ومن الذي سيقوم بتلقينها لها؟ هذه هي المفارقة التي عاشت فيها الدولة التحديثية في الوطن العربي والعالم الثالث بأكمله، وهي التي حددت استراتيجيات عملها وبُناها والمشروع الاجتماعي الذي نشأ بحذائها، بما فيه من مقاصد جوهرية وتراتبيات طبقية وآفاق مستقبلية، كما حددت مصير الجماعة التي خضعت لها وبُناها الأساسية.

لقد كان لوجود طبقة بيروقراطية، من أصول ارستقراطية أو برجوازية عريقة، متمثلة لتراث وطني حي الدور الأكبر في نجاح الدولة التحديثية في ألمانيا واليابان. وبالعكس يشكّل ضعف هذه الطبقة وهشاشة تكوينها، السبب الأكبر في إجهاض هذه الدولة في معظم أقطار العالم الثالث. فقد بقيت هنا طبقة لقيطة بالمعنى الحقيقي للكلمة، في أصولها القومية والاجتماعية، وفي تكويناتها الفكرية والمعنوية.

ومن نتائج هذا التكوين الهشّ، أن الطبقة البيروقراطية التي تشكّلت في سياق تنامي الحركة الشعبية والوطنية، والتي أصبحت محرك الثورة التحديثية وقاعدتها، ظلت تفتقر الى الإرادة الصلبة كما تفتقر الى الوحدة والانسجام الحقيقيين. وبالرغم من الشعارات التي كانت ترفعها والضجيج الذي ظلت تثيره من حول نشاطها، سرعان ما تهاوت إرادة التحديث لديها مع بروز أول عقبة داخلية أو خارجية. ولم تلبث حتى تخلّت عن مشروعها الأصلي وانكفأت على مشروع تنمية مصالحها الخاصة. وهذا يعني في هذا السياق وضع الامكانيات الضخمة التي توفرها الدولة التحديثية، في سبيل تأمين التدخل الحر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتحكم بآليات تغييرها، في خدمة مصالحها الذاتية. وهكذا لم تقاوم طويلا، بعد فترة التغني بالتراث المحلي والروح الوطنية والقومية، وانقلبت بسرعة على التراث والقيم الوطنية، وعادت إلى المسار الطبيعي للطبقة التابعة، بعناصرها البيروقراطية والتجارية، أي إلى التغني بالثقافة الأجنبية والدفاع عن الاستلاب الثقافي والفكري. وبعد حقبة المبالغة في النزعة الوطنية، والتأكيد على التضامن القومي والاجتماعي، اكتشفت بسرعة أهمية التميز الطبقي ومشروعيته مقارنةً بالدعوات المساواتية، وأخذت تنظر إلى فقر الشعب المادي والمعنوي على أنه السبب الأول لقصور إرادتها التحديثية. وهكذا نحت الدولة أيضا إلى أن تكون من دون رجعة النخبة المتماهية مع الدولة والمعتمدة في انتاج نفسها عليها، وتخلّت عن أهدافها الأصلية لتصبح دولة الإدارة العملية لهذه المصالح الفئوية.

وهي لم تنقلب ضد هذا التراث بسبب تميزها عنه وتجاوزها له، بل إن العكس هو الصحيح، إذ لم تكن في أية حقبة من وجودها أقرب في بنيتها وقيمها وسلوكها إلى النخبة التقليدية مما هي عليه في هذه الحقبة. وكانت نتيجة هذا الانقلاب تحويل الحداثة نفسها إلى الرأسمال الخاص والخالص للنخبة السائدة، واعتماد الهجوم على الثقافة والقيم التراثية كمصدر تأسيس مشروعية هذه السيادة والتغطية على إخفاق السياسة أو المشروع

التحديثي نفسه. فالطبقة الاجتماعية التي ربطت نفسها بالتحديث، تحاول أن تنقذ نفسها، وأن تتشبث بخطاب الحداثة، وشعاراتها المفرغة من المعنى، بقدر ما تختفي قدرتها على تحقيق التحديث العملي. وهي تجنح، في سعيها الى التعويض عن إخفاقها في بناء قاعدة شرعية وشعبية للحداثة، إلى زيادة التهجم على العقيدة والأفكار التقليدية باعتبارها العقبة الرئيسية أمام المشروع التحديثي. وبذلك يصبح إفلاس هذه النخبة نفسه مبرر بقائها في السلطة كحامية للأمل التحديثي ومنافحة عن فكرته بعد أن أضاعت فرصة تحقيقه. والواقع أن ما تسعى إليه، حتى في هذه الفترة، ليس تحديث الأفكار والمعتقدات بقدر ما هو تكريس استمرار الاحتفاظ بالسلطة المطلقة والتحكم الشامل بالمجتمع بعد أن فقدت صدقيتها. وهي مستعدة من أجل ذلك لخلق الفكر التقليدي من العدم إذا لم يكن موجودا في الواقع، كما أنها مستعدة لخلق القوة المعادية للحداثة، بل المتطرفة منها والارهابية، والعمل على تغذية العداوة المتفاقمة، حتى تنقل المعركة الاجتماعية بأكملها إلى ساحة الصراع بين الحداثية والتقليدية، ومن ثم التغطية على القطيعة المادية والاجتماعية والانسانية بينها وبين المجتمع. وهي لا تأمل أن تنتزع لنفسها من خلال ذلك الحق في فرض نظام الأحكام العرفية واستخدام جميع أشكال القمع ضد أية معارضة ممكنة فقط، ولكنها تحلم أيضا أن يساعدها ذلك على قطع الطريق على أية محاولة لنقد التجربة التحديثية ذاتها والكشف عن المسؤوليات الكامنة وراء إخفاقها.

لقد فَرضت الدولة نفسها على مجتمعات هذه الأقطار منذ البداية بوصفها أساس التاريخية، وأداة تعميم القيم الحضارية، وقوة خارجية، تسيرها تيارات وقوى سرية لا يمكن التحكم بها، بل حتى معرفة قواعد ومنطق عملها. ومن الطبيعي لمثل هذه الدولة، التي تريد أن تكون مصدر قيم التقدم والمعاصرة في مواجهة مجتمع التخلف والبلوى، أن تستلهم مبادىء تنظيمها وعملها، وحوافزها وقوتها نفسها، من خارج لا يمكن للمجتمع كذلك أن يسيطر عليه، سواء أكان هذا الخارج أجنبياً أم مجالاً أقوامياً أو عصبياً قادماً من خارج دائرة الفضاء السياسي. ولا يمكن لشرعيتها أن تستمد في هذه الحالة من مطابقة معايير ممارستها للسلطة وأهدافها مع منظومة القيم الوطنية أو المجتمعية، مهما كان نوعها، وإنما هي بالضرورة الشرعية الناجمة عن تعزيز القدرة على تجاوز الجماعة للارتقاء بها وتحويلها وتسريع وتيرة نفيها لحقيقتها وذاتها «المريضة». والواقع أن الدولة لا تنجح هنا في الاحتفاظ بالشرعية إلا بقدر ما تؤكد في كل خطوة تخطوها، وفي كل حركة تقوم بها، مقدرتها

على رعاية التقدم والرد على المطالب والآمال، أو باختصار على تحقيق الاندماج في الحضارة. إن وجودها نفسه لا يأخذ معناه إلا لأنها تجسّد، في عقلانيتها ورشدها وحسّها التاريخي والعصري وأخلاقيتها، التعويض المباشر عن غياب المعنى والوعي والأخلاق في مجتمع يتمثل نفسه ككتلة هلامية، ومثال للجهل والأمية واللاعقلانية.

ليس تاريخ العالم الثالث المعاصر، والوطن العربي بشكل خاص، إلا مجموعة المحاولات المؤلمة والمعقدة، والمتجددة باستمرار، لتأهيل الدولة وتدجينها للوصول إلى الأهداف الحضارية ذاتها. وهو للأسف تاريخ الإخفاق المستمر أيضا حتى الآن. وفي كل مرة يحدث ذلك، وعلى قدر الفشل في تحقيق الأهداف المنشودة والآمال المخدوعة والرهانات المفقودة، تستقر الأزمة وتعمّ وتستوطن، مفجّرة في مواكبتها المخاوف نفسها والقلق ومشاعر الاحباط التي تعرفها كل الجماعات المنهكة: الضياع، والتنكر للذات، والعدوانية والاحتجاج الشامل والحيرة، في انتظار الخلاص والأمل المخلص.

ومهما كانت الظروف الخارجية، والأوضاع الإقليمية وخصائص الشعوب، تنطوي هذه المعركة التاريخية على مهمتين أساسيتين. فمن **جهة أولى** يقتضي التقدم استملاك تقنيات الدولة الحديثة، التي تشكّل مبدأ العالمية أو التي تجسّد صلة الوصل بنظام عالمي تشترك فيه جميع الشعوب، وكذلك مبدأ الفاعلية ورمز القدرة، بما في ذلك نموذج توليد السلطة. ومن **جهة ثانية**، تعديل قيم وبُنى وهياكل الجماعة «القديمة» بما يجعلها تتفق بصورة أفضل مع معايير وهياكل الدولة الحديثة، أي تعرف كيف تتعامل معها. إن الأمر يتعلق إذن بتحويل عام يمس البُنى السياسية مثل ما يمس القيم الثقافية والمعنوية.

وليس هناك شك في أن الدولة التحديثية قد نجحت في أن تخلق في العقود الماضية، وبالرغم من كل شيء، مجالاً من النفوذ لقيم الدولة الحديثة التي تعمل باسمها، جعلها تنافس به الولاء التاريخي للأمة والجماعة التقليدية من دون أن تلغيه. وقد اعتمدت في سعيها هذا على استراتيجيتين رئيسيتين: **الأولى**، وهي الاستراتيجية الشائعة والمعروفة، تقوم على إرضاء حاجة المجتمع إلى الاندراج في العالمية، وبالتالي تنمية الخدمات الحديثة الصحية والتعليمية والرياضية والفنية والمعمارية والاستهلاكية، ثم استخدام العمل على إشباع هذه الحاجات الجديدة، وتوفير فرص متزايدة لتحقيقها على مستوى الأفراد والجماعات كتعويض مادي عن تخلي المجتمع لها عن السيادة والتسليم لها بالقداسة. أما الاستراتيجية **الثانية**، فقد كانت تحويلية ومصطنعة قائمة على تغذية مشاعر التعصب الطبيعي والغريزي

للجمع أو للموطن أو للقوة أو للثروة وما ينجم عنها من بعث أو إعادة خلق لعصبيات محلية قطرية منافسة للعصبيات المجاورة أو معادية لها. ومن الطبيعي أن يزداد اللجوء إلى الاستراتيجية الثانية عندما تكون مقدرة الدولة وامكانياتها على خوض غمار تنمية شاملة محدودة. وبالعكس يؤدي النجاح في الاستراتيجية الأولى إلى ازدياد النزوع نحو مطابقة الفكرة الوطنية مع منظور الجماعة – الأمة.

لكن مأساة هذه الدولة التحديثية وعظمتها تكمنان في حقيقتها التاريخية التي تجعل منها أقوى آلة للارتقاء بالمجتمع حضارياً، وأعظم وسيلة لسلب إرادته وتعميق تفتته واغترابه في الوقت نفسه. ولا يعادل ما تثيره هذه الدولة من مشاعر التقديس إزاء مثالية أهدافها إلا ما تدفع إليه ممارستها المادية ومحدودية إنجازها من التبرم والإحباط والرفض. وليس هناك مثال أكبر على ذلك مما يحدث في أقطارنا العربية بعد أن برهنت الدولة على عجز متزايد عن الرد على النداءات التي توجه إليها وعلى الآمال والتطلعات المعلقة عليها أو الموظفة فيها. ويفضح هذا العجز في نظر الجمهور الذي خاب أمله حقيقة مزاعم الدولة التحديثية والتقدمية نفسها عن دورها ووظيفتها وأهدافها. ويزداد فقدان هذه الدولة لصدقيتها ومبرر وجودها بقدر ما تنكشف حقيقتها، وقد تحولت إلى دولة الحداثة المجهضة والمشوهة، باعتبارها، موضوعياً، دولة المجتمع المخرب أو المخروم والمنزوع من تاريخيته، بتفككه وجروحه، والانعكاس لما يميزه من حساسيات ونقاط ضعف ونقائص سياسية وأخلاقية، وذلك مهما كان الطابع العالمي الحديث لبُناها الشكلية وغاياتها. إن الدولة التي بررت تعسفها وخروجها على المجتمع كشرط لبناء قوة مترفعة عن انقساماته وعصبياته ومصالحه الجزئية ومتماهية مع مصالح التقدم التاريخي، سوف تصبح أكثر من أي وقت آخر رهينة هذه المصالح والعصبيات الجزئية وضحيتها. ولن تظهر مزاعم ترفعها واستقلالها وأخلاقيتها وتميزها عن المجتمع إلا كعقيدة بناء ترفّع الطبقة البيروقراطية المجهضة واستقلالها وتعميم قيمها وتأكيد وجودها وسيطرتها على بقية الطبقات الشعبية. إن جوهر أزمة هذه الدولة التي تطمح في أن تؤسس بوجودها نفسه شرعية المجتمع الذي تقوم عليه، وتحدد له هويته وزمانيته، كامنة في أنها تفتقر هي نفسها إلى الهوية، ولا تملك أي حظ في استعادة بعض الشرعية. ولهذا، كلما مرّ عليها الوقت، سوف يبرز بشكل أكبر تعارض الفكرة التي تقدمها عن نفسها والمطالب التي تثيرها مع حقيقتها العميقة وقدراتها الفعلية، ويدفع بها إلى أن تسلك بصورة متزايدة طريقها نحو الدولة الفاشية.

لا ينبغي أن ينمي هذا التعارض أوهاما كبيرة لدينا. فإخفاق الدولة التحديثية في تحقيق الامال الحضارية لن يقلل من فتنة نموذج هذه الدولة وسحرها وجاذبيتها في المستقبل. إن المفارقة التاريخية التي تبرز أمامنا بهذا الخصوص، وفي عالمنا المعاصر كله، هو أن ازدياد الإحباط الناجم عن إفلاس هذه الدولة وانكشاف نقائصها وعجزها، لا يقود كما يمكن أن نتوقع، إلى تضاؤل الإيمان بها وبقدراتها، ولكنه يعمل بالعكس تماماً على مضاعفة الرهان الشامل عليها. وهذا ما يفسّر أن الاحتجاج المتصاعد عليها والميل إلى نزع الشرعية عنها لا يدفعان إلى تطوير النقد الموضوعي لها، ولا إلى خلق أطر إجتماعية جديدة ضرورية للعمل إلى جانبها، وإنما يعبّر عن نفسه في مجتمعاتنا بتعزيز فكرة الدولة الكلية المكلفة بتحقيق كل شيء، كما يعبّر عن نفسه في جعلها محور الصراع الاجتماعي و العقيدي، ومركز التوظيف المعنوي، بل والروحي الأول، وبالتالي إلى تقديسها. بل يكاد نموذج التفويض التاريخي أن يتحول إلى تفويض إلهي.

هذا هو أصل ما ينبغي أن نسميه في مجتمعاتنا نزعة تصنيم الدولة، ومن ورائها، وعن طريق التفريع، صنمية الفكرة «الوطنية / القومية» التي تنمو باستمرار في العالم الثالث، وتدفع بأقطاره الصغيرة التي تعاني أساسا العزلة والفقر إلى المزيد من الانطواء على الذات والانكفاء والعجز. إن ما يميز ديانة عبادة الأصنام، كمصدر للتقديس البدائي أو المنحرف، عن الإيمان الحقيقي والدين هو إحلالها التمسح بشيء مادي ملموس، لا حراك له وعاطل بالتعريف، محل الفكرة المحركة والروحانية الملهمة والحية. إنه الفرق بين الفكرة والمادة. وإن وظيفة التمائم الأساسية ليست في الواقع تحويل سلوك قائم وتعديله من خلال نشر منظومة قيمية جديدة، ولكن بالعكس تجميده من خلال ربطه بمركز قداسة عاطلة. ولا يمكن للتميمة أن توحي بأي حل للمشاكل التي يتصدى لها في العادة الايمان، ولكنها تعمل على طمس هذه المشاكل من خلال إغراق القلق النابع منها في سكينة الحجر أو ماديته الثابتة والصلدة. إن وظيفتها الحقيقية هي خلق الطمأنينة الكاذبة والخادعة من خلال تفريغ الشعور المقلق في الغرض العاطل وخلعه عليه. والواقع ليست التمائمية، وعبادة الأصنام جزء منها، إلا التعبير عن انحطاط الدين ذاته وخمود حرارة الايمان.

ويعني تصنيم الدولة وتحويلها إلى تميمة، بالرغم مما يتضمنه ذلك من تقديس، التضحية بالسياسة كنظرية ورؤية وممارسة، أي كعمل مسؤول وهادف لا بد منه لمواجهة المشاكل والتناقضات التي تثير القلق والتوتر والصراع داخل المجتمعات. باختصار هو تحويل

أداة السياسة وآلتها الرئيسية من مركز لانضاج الحلول النظرية والعملية المطلوبة إلى مصدر رئيسي لتجديد الاستلاب الفردي والجماعي.

في هذا السياق ينبغي أيضاً تفسير نزوع الحركات الدينية إلى التوظيف المبالغ فيه في السياسة بالرغم من أنها تشكّل أكبر اعتراض عليها. فلا يعني شعار الدولة الاسلامية عملياً إلا إضافة مهام جديدة إلى المهام العديدة التي تمارسها الدولة الحديثة والتي تخفق الدولة حاليا في القيام بها، وهي مهمة كفالة المجتمع أخلاقيا وتأمين الوصاية الدينية عليه بعد الاقتصادية والسياسية والثقافية. وفي تصنيمها، أي تفريغها من مسؤولياتها الحقيقية بقصد تحويلها إلى معبود جامد، يمكن القول إن الدولة سقطت هنا ضحية انتصار مبدئها نفسه وفكرتها.

لقد عاشت الدولة وجددت نفسها في الوطن العربي انطلاقا من التزامها الشكلي أو الفعلي بمبدأ تحديث المجتمع وجعله مجتمعاً تاريخياً معاصراً، ومنه استمدت أيضاً ما تتمتع به من شرعية. وفي كل محاولاتها لتحقيق هذا المبدأ والهدف الكامن وراءه، وعلى حسب حاجتها لبناء مشروعها وتعظيم كيانها، كانت تتصرف كمدحلة، تهدم التوازنات العميقة والقديمة هنا كي تقيم التوازنات الجديدة هناك، تدخل علاقات رمزية هنا لتعوضها بموضوعات ومنتجات اقتصادية في ميدان آخر، تدمر وشائج قربى تاريخية في مكان لتفرض تحالفات ومودات لم تكن موجودة من قبل في مكان آخر. وبالرغم من أن عمل الدولة هذا لم يكن يتعارض مع مطامح المجتمع، دون أن يعني ذلك أنه مستمد بالضرورة من إرادته السياسية المنظمة كذلك، فقد كان لا بد له من أن يفجّر مقاومات عنيفة هنا وهناك. فلا يمنع تقديس الدولة المحبطين منها أو المهمّشين بسببِ سياساتها من النزوع إلى تدميرها. ولا يعني تدميرها هنا إلا الانتقام منها، ولا يترجم في البحث عن أي بديل لفكرتها كحامل للمجتمع وضامن له وكافل ومرشد. وهذا يفسّر تجاذب مجتمعاتنا بين وضعين، وضع تحتل فيه الدولة كل فضاء، مادي ومعنوي، وتظهر الدولة فيه كمصدر لكل انجاز، ووضع نقيض تماماً يسود فيه رفض الدولة والانتفاض عليها وتحقيرها والانتقام منها. ونحن ننتقل من دون مقدمات من الثورة في سبيل الدولة إلى الثورة على الدولة. فهي بقدر ما تمثل هذه الأداة الخطيرة للتغيير وقلب الأوضاع وتثويرها، تهدد بأن تتحول إلى مهد الانقلاب وعلّة التنازع والصراع. لكن الدولة تبقى سيدة المقام، ويبقى النفوذ إليها والتحكم بها غاية كل نزاع.

والمفارقة أن انتصار هذه الدولة ونجاحها في تأكيد مركزيتها والتعلق بها يبرز بشكل أكبر عند إخفاقها، بقدر ما يوحّد الجمهور ضدها، ويجعل من الاعتراض عليها مصدر الولاء لها والاعتراف بوجودها. والواقع ليس تعسّف الدولة وسلبية المجتمع إلا وجهين لعملة واحدة. فعندما يفقد المجتمع توازنه وتحكّمه بنفسه، يدفعه اليأس إلى التعلق بالدولة كما لو كانت خشبة الخلاص ونقطة الارتكاز الممكنة الوحيدة. فيكاد مفهومها يحتل الفضاء الاجتماعي برمته ويقضي على مفهوم المجتمع نفسه. وهذا يفسّر كيف يقود تطبيق النظام التعددي في مثل هذه المجتمعات التي تعودت التوظيف المطلق والشامل في الدولة إلى بروز قوى التنافر والتعارض فيها، ويدفع إلى إحياء عصبيات بالية ومتنافية، وبالتالي يعيد الشرعية من جديد الى فكرة النُظُم الديكتاتورية التي تفرض نفسها باسم الحفاظ على الوحدة الوطنية أو السيادة المهددة.

وهكذا يعلن إخفاق الدولة التحديثية في كل المجتمعات تدشين حقبة طويلة من القلق والتوتر والصراع والتوجس من الصعب التحكم بها والسيطرة عليها. وسبب ذلك أن هذا الاخفاق لا يعني شيئا آخر في الواقع غير تفكك وتحلل الطبقة البيروقراطية / الادارية، (العسكرية / المدنية) التي كانت تقف وراءها وتحركها وتوجهها. وليس لهذه الطبقة من قوام حقيقي سوى مشروع التحديث نفسه كبرنامج وكوعي بالمهمة الطبقية في الوقت ذاته. وعندما تتحلل هذه الطبقة، أي تفقد الايمان بنفسها والبوصلة السياسية والعقيدية التي توجهها، تذهب وحدتها وتتحول، لا محالة، إلى عصابات وجماعات متضاربة المصالح والأهداف.

ولعل أكبر مثال على ذلك الدولة البلشفية، وهي شكل عنيف من أشكال الدولة التحديثية، التي يثير إخفاقها الراهن بعد انفجار الاتحاد السوفياتي مخاوف، لا حدود لها، في الداخل والخارج، بما في ذلك خطر اندلاع الحرب الأهلية إلى جانب الحروب القومية في أية لحظة وأي مكان من أرض الامبراطورية السابقة.

وبالنسبة الى الوطن العربي، لا تزال نتائج إخفاق الدول التحديثية العربية لم تظهر جميعاً بعد، بالرغم ممّا عمّ المجتمعات العربية من المآزق الساحقة، الوطنية والاجتماعية، الاقتصادية والسياسية. وكانت الساداتية قد سعت منذ بداية السبعينيات إلى أن تنقذ مشروع هذه الدولة من خلال تخفيض مستوى طموحاتها الخارجية والداخلية، واستبدال السياسة الوطنية، بمعنى المتمحورة حول الذات، بالسياسة الانفتاحية. وكان المقصود من

ذلك في الواقع تضييق دائرة الفئات الاجتماعية المعدّة للمشاركة في هذه الحداثة، وإلغاء طموحات بناء اقتصاد مستقل قادر على النمو والإدماج المتزايد، لصالح سياسة تنمية اقتصادية تعتمد على نخبة محدودة، وتظل مرتبطة بالاسواق الخارجية ومعتمدة عليها، ومستمدة قوتها منها كأسواق جانبية ثانوية للاستهلاك والمعالجة الجزئية معاً. إن ما حصل هو تقليص مشروع الحداثة الوطنية إلى مشروع حداثة رثّة أو نموذج سوقي. ويقوم هذا المشروع على قاعدتين أساسيتين : - **التحالف، عوض التنازع،** بين هذه النخبة وقوى السوق العالمية كبديل للتحالف الوطني الذي كان يحلم به المشروع الأصلي الطامح إلى بناء الأمة المتحدة والمتساوية والمتكافلة؛ - **والتسليم لقوانين السوق وديناميـاته عوض التركيز على إرادة التغيير المنظّم والمنهجي،** كعامل أساسي في توجيه عملية التحديث والتنمية. وهذا هو نموذج الدولة التبعية التقليدي الذي يشكل البديل الطبيعي والمباشر لانهيار الدولة التحديثية في كل الأقطار. والفرق الجوهري بين النمطين هو أن الدولة التحديثية تراهن بالدرجة الأولى على توسيع قدرتها على المبادرة الحرة، والتحكم بمصيرها، من خلال التحكم بمواردها وسوقها الداخلية وتنمية تضامن وطني داخلي عميق، بينما يعتمد نمط الدولة التبعية على التسليم لقوى السوق العالمية، وفقدان السيطرة على المصير، والقبول بما تقدمه أو تمليه دوائر السياسة الدولية. ومن نتائج ذلك حصول نوعين من التنمية، هو ما لاحظه **سمير أمين** وركّز عليه في العقد الماضي، التنمية المتمحورة على الذات، والتنمية الموجّهة نحو الخارج أو التخارجية.

والنموذج الساداتي هو نفسه الذي سوف تأخذ به، حسب ظروفها، وإلى هذا الحد أو ذاك، بعض الأقطار العربية الأخرى. وإذا كانت هذه السياسات لم تنقذ الرهان الأصلي، ولكنها تعمل بالعكس على زعزعة التوازن الاجتماعي بشكل متزايد، فإنها استطاعت حتى الآن، من خلال توظيف موقعها الجغرافي أو القومي للحصول على مساعدات ودعم مالي وسياسي عربي وخارجي، وبسبب نجاحها في الحفاظ على أجهزة قمع قوية وفاعلة، أن تؤجل ساعة الانفجار. أما دول الخليج العربية التي انطلقت واستمرت تسير في طريق نموذج الحداثة الرثّة، حداثة مراكمة المنتجات والآلات والانفتاح، المتمحورة حول منطق وقيم الرفاه الشخصي، فهي الوحيدة التي تستطيع أن تأمل، بسبب ما تتمتع به من وسائل مالية، وبالرغم من الأزمة الظرفية التي مرّت بها بعد حرب الخليج، في تطوير مثل هذه السياسة وتعميمها ودفعها إلى طاقتها القصوى كبديل لسياسة الدولة التحديثية الوطنية،

ومصدر جديد ممكن لمشروعية السلطة الريعية. ويسعى المغرب، كما تسعى تونس بعد انهيار البورقيبية بمستوى أقل من الطموحات، إلى استدراك الأزمة من خلال التعلق بأسرع ما يمكن بالسوق الأوروبية والاندماج في الأسواق العالمية، واستباق التطور نحو نموذج الحداثة الرثّة والتنمية بحذاء الأسواق العالمية.

وفي الجزائر أدى الإخفاق إلى أزمة عميقة كادت تودي بالدولة نفسها. وفي سبيل إعادة وضعها على رجليها بعد سقوطها في زحمة الأحداث، ولد النظام العسكري والاستثنائي الراهن من قلب بيروقراطية الدولة المتفككة. ولكن الأزمة لم تحسم ولن تحسم بسرعة. ولا تزال القوى المهيمنة تتردد في القبول بالنموذج الرثّ المعروض عليها، وبما يعنيه بالنسبة إليها خيار السياسة الانفتاحية من تضحية صافية بالاستثمارات الهائلة الماضية في الصناعة، وتعميق الأزمة الاجتماعية، والعودة إلى حظيرة التبعية الغربية. لكن التخلي عن الخيار التحديثي الأصلي، والقبول بسياسة تهميش الأغلبية الشعبية هو الطريق الوحيد الذي يسمح للنخبات الحاكمة في الاحتفاظ بنمط الحياة الجديد القائم على قيم الرفاه الشخصي والبحث عن المصالح الشخصية أو إلغاء النزعة الوطنية. وربما عملت الحرب الأهلية التي فجرتها هذه الأزمة نفسها على قطع الطريق نهائياً أمام الخيار الثاني الذي أراد المراهنة على تجديد شباب الدولة التحديثية الوطنية والبحث عن مصادر جديدة للطاقة السياسية والمادية والمعنوية.

أما العراق فقد قاده نجاحه نفسه إلى فقدان الرهان بأجمعه. وكان النجاح الزائد للدولة اليابانية والألمانية في هذه الثورة التحديثية قد قادهما من قبل إلى تطوير نزوعات هيمنية قوية مشابهة، وأثار ضدهما أيضاً تحالفاً عالمياً أدى إلى تحطيم آلتيهما الاقتصادية قبل أن تبدأ عملية إعادة التعمير والبناء.

أما بقية الدول العربية الأضعف، فإنها تسعى إلى إنقاذ رهاناتها التحديثية، والالتحاق بنموذج الحداثة التبعية، من خلال توسيع هامش المناورة العالمية أو الداخلية، سواء عن طريق إعادة تنظيم وإصلاح علاقاتها مع الدول الغربية أو عن طريق البحث عن تسويات داخلية تقيها من مخاطر الانهيار والتفكك.

بالتأكيد يمكن القول اليوم إن الدولة، بفضل ما حققته من تعزيز للتوازنات الخاصة التي تقوم عليها، وبسبب المكاسب التي حققتها للمجتمع على صعيد الخدمات، مهما

كانت طبيعتها، لم تعد مهددة في مبدأ وجودها. لكن هذا لا يمنع أن الدولة سوف تظل تعيش هنا، طالما لم تنجح بعد في التكون كدولة وطنية وديمقراطية، تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار. وهذا السياق الصعب لعلاقة الدولة بالمجتمع والأمة هو الذي يجعل الفروق بين فترات الأزمة وفترات الاستقرار، فترات الوحدة وفترات الانقسام، فترات الانجاز وفترات الإخفاق ضعيفة جداً، وأحياناً صعبة الادراك في مسار المجتمعات التابعة.

إن الانقلاب الحقيقي في تاريخ المجتمعات العربية والعالمثالثية عامة ليس ما نشهده من انقلابات عسكرية على الدولة أو داخل الدولة، ولكنه الدولة ذاتها بما تمثله من أداة استثنائية لقلب الأوضاع والتحكم بالمجتمعات والتلاعب بمصيرها ومستقبلها. وهذا ما يجعل منها مصدر العنف الرئيسي ومحوره، بقدر ما يشكل هذا العنف – القابلة القانونية للتقدم والتحويل المتسارع، كما كان يقال – الثوري أحياناً، والأبيض في بقية الأحيان، الوسيلة الأولى للحفاظ على الدولة، إن لم يكن تحقيق تراكمه مبرر وجودها. بل إن ترويض هذا العنف وتنظيمه وتأهيله لا يزال يشكل موضوع التاريخ الأساسي للسياسة والمغزى الحقيقي لتاريخ جماعات هدفها الرئيسي الدخول في التاريخ. وربما كانت آليات الاستبعاد والخوف من التهميش والعزلة أكثر أشكال هذا العنف قسوة وأخطرها على الإطلاق وأشدها ضغطاً على معنويات الأفراد والجماعات. فهل هناك مخرج من هذا المأزق؟

إن تاريخ المجتمعات النامية ليس في الواقع إلا ثمرة التنازع والتنافس والغيرة المتبادلة والتجاذب والتعارض معاً بين صيرورتين ومنطقيهما المتميزين والمتقاطعين، صيرورة الدولة وصيرورة المجتمع. ولا يمكن لمسار التحديث والاندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق بقوة إلا عندما تنجح المجتمعات في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على الطابع الاستلابي لها وتطوير وظيفتها كأداة شرعية من جهة وعاملة على تجسيد وتنظيم الإرادة الجماعية من جهة ثانية. فليست الدولة مصدر الاستلاب إلا لأن المجتمع في الوقت الذي يخفق في التحرر منها لا ينجح في إصلاحها والتحكم بها.

وطالما استمر الاستلاب للدولة، [وهو النابع من استمَرار عجزها عن التحكم بالواقع المحيط بها، أعني الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يمثل تسييره مصدر شرعيتها ومبرر وجودها، والذي لا يمكن أن يتحقق من دون سيطرة نسبية على قواعد اللعبة والصراع الدوليين، وبالرغم من عنفها وجبروتها]، فسوف تظل هذه الدولة عنينة وعاقراً. ولا يمكن

لذلك أن لا يؤثر في عملها ويجعل منها كتلة من الحديد الأصم، قادرة على البطش الأعمى، لكنها غير قابلة لأن تكون مصدر إلهام لأية قيمة سياسية، كالحرية والمسؤولية والعدالة والعقلانية، ولا لأية قدرة دفاعية استراتيجية، أي للأمن المدني والوطني. ولن تكون مثل هذه الدولة الصنم الكبير إلا النقيض المباشر للدولة الوطنية الحقيقية المولدة لقيم التضامن والحرية التي يتوقف عليها تكوين الأمم ذاتها أو الجماعات الوطنية. وسوف تبقى تابعة في وجودها وأسلوب عملها لامحالة للنظام الدولي الذي يضمن بقاءها ويشكّل بالفعل المصدر الحقيقي للسلطة التي تمارسها، والكفيل العام لمعظم الدول القائمة اليوم في العالم الثالث. لكن السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو التالي : في أي اتجاه سوف يتم تجاوز الدولة التحديثية؟ وهل يمكن تجديد فكرتها أم أن إحياء الدولة الصنم يحتاج اليوم إلى روح جديدة تتقمصها، وما هي هذه الروح المفقودة؟

ليس ما نعيشه اليوم إلا تاريخ انحطاط هذه الدولة وفسادها الشامل. لكن لا يمثل هذا الانحطاط الطويل الذي بدأ منذ الساداتية تجاوزاً بالمعنى التاريخي، أي انتقالاً نحو نمط جديد للدولة. ومن الصعب تصور احتمال تجدد الدولة التحديثية في المستقبل. فلم يكن إخفاقها ثمرة تخبط السياسات الداخلية أو فسادها فقط، ولكنه كان ثمرة أيضا تبدل الظروف العالمية للنمو والتقدم. وليس لطابعها الشمولي دور كبير في إخفاقها، كما يتبادر اليوم للذهن، تحت تأثير الليبرالية الجديدة أو المتجددة. إن كل المجتمعات التي نجحت في استدراك تأخرها وأصبحت اليوم المنافس الأول للدول الغربية الصناعية الأولى قد تطورت تحت إزار هذه الدولة وبفضلها، ومثالها الأكبر اليابان. ولا يمكن تفسير إخفاق معظم الدول التحديثية في ما بعد من دون فهم موقف القوى الأجنبية وتغير موازين القوى الاستراتيجية. لقد انهارت مصر الحديثة العلوية والناصرية تحت ضربات خارجية. واستنفدت الحروب الخارجية والحصار وسباق التسلح والعداء الخارجي طاقة الدولة السوفياتية. وتعرّضت الدولة العراقية إلى ضربة اعتراضية واستعراضية قاتلة. وجميع هذه التجارب الكبرى تؤكد أن مقتل الدولة التحديثية قائم في رفض التعامل معها من قبل نظام دولي جديد يجعل من مهامه الرئيسية قطع الطريق على تكرار نشوء مثل هذه الدولة. وليست الاجراءات والقرارات الدولية الجديدة والقوانين الأمريكية الخاصة بتنظيم العلاقات الخارجية إلا جزءاً من الاستعدادات المتراكمة لتحقيق هذا الهدف. وهذا لا يعني التقليل من مسؤولية الضعف البنيوي للطبقة البيروقراطية المحلية، بل هو يؤكده. فالانجاز التاريخي

هو ثمرة التفاعل بين العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية، وليس ثمرة تحديد واحدها للآخر. ووجود عوامل موضوعية صعبة وطبقة هشّة يعني بالضرورة ضعف احتمال نجاح هذه الطبقة في تحقيق برنامج يتجاوز إمكانياتها. لكن وجود مثل هذه الظروف في مقابل طبقة قوية وذات إرادة وطنية صلبة يزيد من فرص النجاح واحتمال التغيير الجذري والعميق في العلاقات بين الداخل والخارج، والوطني والأجنبي. ومشكلة الطبقات البيروقراطية التحديثية الضعيفة في العالم الثالث، وسبب ضعفها أيضا، هو أنها لم تدرك أنه أصبح من غير الممكن من الناحية الموضوعية أيضا، أن ينجح قطر تابع صغير، مهما كانت قوته، في أن يوفر بسهولة شروط بناء سوق داخلية مستقلة في بُناها ودينامياتها وتاريخيتها عن السوق العالمية. وأن النجاح في مشروع التحديث يتطلب اليوم، أكثر مما كان يتطلبه في اليابان وألمانيا في نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين، قوى وإمكانيات سياسية واجتماعية واقتصادية ووطنية لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم على بناء إطار تعاون إقليمي واسع، ومن دون تنمية روح التفاني والتضحية لدى الشعوب والنخبات السائدة في الوقت نفسه.

وهذا يعني أن موت الدولة التحديثية محفور في موت الدولة الوطنية نفسها كمقر لسلطة سيادية حقيقية ولحمة جماعية متميزة. ولن يزيد تعلق البعض بالنماذج التي لا تزال تراهن على هذه الاستراتيجية إلا في تفاقم فساد النموذج وانحطاطه وتماهيه أكثر فأكثر مع القهر واللافاعلية والفساد. ويبدو لي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن الدولة التحديثية، كما ظهرت في الأقطار الضعيفة في البلاد النامية، قد فقدت أي أمل في الوجود. فهي لا يمكن أن تكون إلا دولة القهر المجرد، والتحديثية الرثّة، من دون نتائج عملية، ولا تحويلات اجتماعية أو اقتصادية حقيقية. وهذا لا يعني أن مشروع ومطالب الاندماج التي ترفعها شعوب العالم الثالث في الحضارة الصناعية والتقنية قد ضعفت أو زالت من الوجود. ولكنه يعني أن مثل هذا الاندماج وما يفترضه من انتقال جدي للتقنية وتحسين نظم الادارة والتسيير، وتنمية روح المدنية والحضارة، لم يعد ممكناً من خلال استراتيجية الدولة التحديثية، والسلطة المطلقة التعسفية التي تأخذ على عاتقها نقل المجتمع من الظلمة إلى النور. إن هذا الاندماج وما يعنيه من ضمان مستقبل هذه الشعوب لن يتحقق بعد اليوم من دون سياسة عالمية شاملة، وخطة دولية لتجاوز الأوضاع الراهنة. لكن مثل هذه السياسة ليست ممكنة بعد قبل أن تتبلور في بلدان العالم الثالث أنظمة ونخبات محلية، مسؤولة

وحساسة لمصير شعوبها. وقبل أن تنجح هذه الأقطار في تكوين تحالف واسع يزيد من قدرتها التفاوضية العالمية. ولا تغير المذاهب السياسية والعقائديات المسيطرة على السلطة هنا وهناك من هذه الحقيقة. إن النظم الاسلامية ذاتها سوف تكتشف بسرعة حتمية المشاركة في بناء هذه الاستراتيجية العالمية للتدخل في الشؤون الدولية وتنظيم الشؤون الدولية كمدخل لهذا الاندماج، وكشرط لبناء أية استراتيجية عقلانية للتحديث والتقدم الحضاري.

لا نستطيع أن نحكم منذ الآن على الأسلوب الذي سوف يتحقق فيه الانتقال في المجتمعات النامية والعربية منها من الفكرة التحديثية المنهارة إلى الفكرة الوطنية الديمقراطية التي تتيح للشعوب التي فقدت السيطرة على مصيرها بلورة استراتيجية جديدة لإعادة التحكم ببيئتها وشروط حياتها. ولا يقدم لنا التاريخ نماذج واضحة للسبل التي تم من خلالها تجاوز هذه الدولة التحديثية، أو عبور المرحلة الانتقالية الصعبة. لكن الملاحظة الأولية تشير إلى أن جميع المجتمعات التي تفقد رهاناتها التاريخية، في هذه الحقبة أو تلك، تدخل لا محالة في أزمة عميقة عقائدية واجتماعية وسياسية. وبالعكس، نجد الدول التي نجحت في تجاوز تخلفها وحققت اندماجها الطبيعي في النظام العالمي قد حلت مشاكلها السياسية والاجتماعية الداخلية، وصارت دولاً ديمقراطية وصناعية وتقنية، وشاركت أكثر فأكثر في بناء الحضارة العالمية. بل لقد تفوّق بعضها على سابقه حيث احتفظت فيها النخبة ببعض القيم التراثية الوطنية والجماعية. فالأزمة هي واقع الحال في المنطقة السوفياتية السابقة بعد انهيار الدولة السوفياتية، وهي من أهم ما عرفه التاريخ من هذا الطراز. وهي واقع الحال أيضا في ايران بعد انهيار الدولة الشاهنشاهية، بالرغم من مظاهر الاستقرار النسبي والحكم الديني. أما العراق فهو معلق المصير تماماً على قرارات النظام الدولي. ولا يختلف الحال عن ذلك في بقية الأقطار العربية من الجزائر حتى مصر ما بعد الناصرية.

ومع ذلك، ليس من الصعب تبين بعض الاتجاهات المتنامية في سياق هذه الأزمة العميقة. ويبدو لي أنه في كل مرة أخفقت فيها القوى السياسية القائمة في التوصل إلى حد أدنى من التفاهم والاتفاق حول مرحلة انتقالية، وأغلقت الطريق أمام خيار الاصلاح وإعادة بناء الدولة القانونية، والسيطرة على النزوعات السلطوية، واجهت المجتمعات الخارجة من سيطرة الدولة التحديثية نوعين من الاحتمالات، **الأول** : الفاشية الجديدة القائمة على إعادة تشغيل جهاز الدولة التحديثية السابقة لصالح البيروقراطية المسيطرة عليها وحلفائها الجدد،

أي مع الإبقاء على طابعها الاحتكاري والتعسفي والتخلي عن مهامها الوطنية والتحديثية ونزعتها التقدمية السابقة، أي من دون نزوعاتها الشعبوية والتاريخوية أيضاً، لصالح الارتباط بالسوق العالمية والعمل تحت إمرتها، **والثاني**: احتمال الانهيار الكامل والفوضى الذي ينبع من النزوع الجماهيري إلى تدمير الدولة وتحطيم آلتها، واستبدالها بنموذج العلاقات الزبائنية أو الدينية أو العصبوية الجمعية وغير السياسية.

وفي الوطن العربي، أدى إخفاق الدولة التحديثية وإجهاض التغيير الديمقراطي إلى تدعيم فرص تطور الدولة الفاشية الجديدة التي تختلف كثيراً عمّا حصل في ايران الخمينية أو في روسيا الغورباتشوفية. ولا تعني الفاشية الجديدة فاشية الثلاثينيات من هذا القرن، ولكن نظاماً جديداً قائماً على وضع الدولة كلياً في خدمة المصالح الضيقة القائمة، وعزل الأغلبية الشعبية عن أي مجال من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية. إنها تعني إلغاء القومية واستبدالها بنظام شبيه بنظام التمييز العنصري، لا تمارس فيه الحقوق والواجبات ومواصفات الوطنية والمواطنية إلا في نطاق الفئة المحدودة جداً المرتبطة بالنظام الحديث أو شبه المُحدّث، والتي لا تستطيع البقاء والاستمرار في مواجهة بحر الحفاة والمحرومين إلا بالالتفاف حول الدولة والتماهي معها. وفي هذه الدائرة الضيقة يمكن لجميع الحريات والحقوق أن تنمو وتتطور، لكن على شرط أن تضمن القوانين الخاصة أو الاستثنائية والسبل القمعية عدم انتقال عدوى هذه الحقوق ومفاهيمها ومدى تطبيقها إلى المحيط الشعبي.

ويحتاج هذا النظام كي يتبلور ويترسخ إلى أن يكتشف الطرائق التي تسمح له بتحقيق هذا الفصل من دون إغلاق كل الأبواب أمام نخبات المحيط الشعبي. والآلية الأساسية التي لا يزال يعمل على تطويرها في هذا المجال هي آلية الاحتواء، أي فصل النخبات المتعددة المشارب عن أصولها المختلفة وصهرها في بوتقة واحدة. ويحتاج هذا إلى عقيدة جديدة وتوازن جديد في المصالح بين مختلف فئاتها المدنية والعسكرية والبيروقراطية والتكنوقراطية. وهو ما سوف تقدمه لها بعد إعادة تركيبها وترجمتها ترجمة «واقعية» عقيدة الديمقراطية الدعائية أو ديمقراطية الواجهة.

وإذا نجحت النخبات السائدة في تحقيق هذا البرنامج فسوف يتحول الصراع الرئيسي في المجتمع العربي من صراع بين قوى سياسية على السلطة، إلى صراع بين الدولة-النخبة من جهة، والشعب المحيط والهامش من جهة أخرى. ولا يعني هذا تفادي

احتمال تجاوز الدولة التحديثية نحو الفوضى. إن الفاشية الجديدة ليست في الواقع إلا استراتيجية انتزاع ما يعادل جزيرة صغيرة للنظام والأمن والازدهار من بحر الفوضى السائد والدائم. وليس هناك ما يمنع أن تتغلب الصحراء على الواحة، وأن تغرق الجزيرة في الرمال.

هل لا يزال هناك أية إمكانية لتجنب الدخول في هذا المسار؟

يتوقف ذلك على درجة الوعي الذي تمتلكه وسوف تمتلكه القوى الاجتماعية التي تعمل بيروقراطية الدولة الحاكمة على عزلها عن بعضها البعض وتحطيمها، لتسهيل إلحاقها بمشروعها الجديد. وعندما نتحدث عن درجة الوعي فنحن نقصد أيضا عنصر الإرادة. فمن دون الوعي والإرادة لا يمكن أن يكون هناك اجتماع مدني، ولكن تحقيق ميل المجتمعات الطبيعي إلى الاستسلام لقانون الأقوى، أي نشوء ما نسميه عادة بالاجتماع الطبيعي، الحيواني. فهو يتوقف إذن على نتائج المعركة السياسية والفكرية، وبالتالي على قدرة القوى الاجتماعية على النجاح في تشكيل جبهة حقيقية في مواجهة الفاشية الجديدة الزاحفة، وفي العمل على توحيد الرؤية السياسية الاجرائية وبناء نظام الدولة القانونية التي تشكل وحدها الضمانة الحقيقية ضد خطر السقوط في الفوضى. وهذه هي المرحلة الضرورية على طريق بناء الدولة الديمقراطية الوطنية التي تضمن الاندماج المتزايد لجميع الأفراد في النظام الثقافي والسياسي، ثم الاقتصادي.

وإذا كان من غير الممكن للديمقراطية أن تقوم من دون تأمين شروط تقدم مطّرد وثابت في عملية الاندماج التدريجي هذه، فلا بد أن ندرك أنها ليست مسألة شعارات نظرية ورغبات ذاتية. إن التقدم نحو الديمقراطية أو فتح الطريق أمام التحول الديمقراطي المنشود يحتاج إلى توفير شروط موضوعية أساسية، في مقدمتها ضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية الثابتة والمستقرة، وتأمين آليات التوزيع العادل معاً لثمارها. وليس من الممكن تحقيق هذه الشروط في ظروف الاقتصاد العالمي الراهن من دون خلق المجالات والأسواق الواسعة، أي من دون توسيع دائرة الاستثمار وسوق العمل والاقتصاد معاً. ويفترض كل هذا حثّ الخطى من أجل تنظيم تعاون عربي شامل وجدي.

وفي جميع الأحوال، يقتضي دفع هذه العملية التاريخية مشاركة واعية وجدية للفكر النقدي في مراجعة خريطة تنظيم الجماعة والدولة، أي تعديل حدود الدولة ذاتها بما يمكّنها من خلق شروط قيام جماعة سياسية سيدة وفاعلة. والشرط الأول لذلك نسيان

نموذج الأمم التي كرّستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر، والتفكير من منظور التحولات العميقة الراهنة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معاً، والتي تسمح بتجاوز فكرة الدولة-الأمة التقليدية إلى فكرة الجماعة الحضارية التي يمكن من خلالها إعادة بناء التوازنات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، عبر الدول، وفي ما وراءها، على مستوى المدنية التاريخية الفاعلة. ففي تجاوز الأمم الجديدة (التي ستأخذ شكل اتحادات كبيرة تضمن مشاركة أوسع للمجتمعات المحلية في العملية السياسية وتقدم للجماعة ككل قدرة أكبر على النفوذ إلى الحقيقة العالمية والتحكم بالمحيط الدولي) للنماذج التقليدية المكرورة، سوف تولد الأنماط الجديدة للسياسي، كما سوف تتبلور القيم والتطلعات المحفزة. وفي ما سوف تبدعه من التقنيات المبتكرة في الحكم و التنظيم والإدارة، وما سوف تعيد تركيبه من الفضاءات الجغرافية والسياسية المفتتة، سوف تبرز قدرتها على الجمع بصورة أفضل بين مقتضيات الحداثة وحاجات التضامن الانساني، بين مادية الحضارة وحرارة الجماعة. ففي المتحدات الكبرى وحدها، وبسبب ما توحي به من التوازن والاستقرار والثقة بالنفس، يمكن لروح الانفتاح أن تتعمق، وأن تنجح المجتمعات في استيعاب التقنيات الجديدة والرد بشكل فعّال على تحديات التنوع والعالمية، أي أن يعاد خلق الشروط اللازمة لإطلاق روح المدنية، والعمل، من وراء العصبية الوطنية الضيقة والنزعة الكسموبوليتية المفقرة، على تجديد المبادرة التاريخية وتطمين الانسانية الحائرة.

المراجع

١ – العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **مقدمة في أصول التفسير**. تحقيق عدنان زرزور. الكويت :١٩٧١.

أبو مصطفى، أحمد. **تطور الايديولوجية السياسية في مصر الحديثة**. القاهرة :١٩٧٣.

أحمد، أحمد يوسف. **الصراعات العربية – العربية،١٩٤٥ – ١٩٨١: دراسة استطلاعية**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ج.

أمين، جلال أحمد. **المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.

أنيس، محمد. **الدولة العثمانية والشرق العربي، ١٥١٤ – ١٩١٤**. القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٦٥.

أومليل، علي. **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت : دار التنوير،١٩٨٥.

الأيوبي، نزيه نصيف. **الدولة المركزية في مصر**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

بادي، برتراند وبيير بيرنبوم. **علم اجتماع الدولة**. باريس : ١٩٧٩. (بالفرنسية).

بريير، سي. وأوليفييه كاريه. **الاسلام حرب على الغرب**. باريس : ١٩٨٣. (بالفرنسية).

البشري، طارق. **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ - ١٩٧٠**. بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.

ـــــــ. **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

بكادامان، م. **جمال الدين أسعد أبادي الملقب بالأفغاني** .

بنسالم، ليليا [وآخرون]. **الانثروبولوجيا والتاريخ : مثال المغرب العربي**. الدار البيضاء:١٩٨٨.

البيطار، نديم. **من التجزئة... الى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٢. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

التعاون العربي - الاوروبي : التشخيص والآفاق. مركز الدراسات والبحث حول العالم العربي المعاصر، ١٩٨٣.

التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، ١٩٨٧ - ١٩٩٢.

تورنر، بريان. **ماركس ونهاية فلسفة الاستشراق**. ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

الجبرتي، عبدالرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: [د.ن.]،١٩٧٨.

جعيط، هشام. **الفتنة، الدين والسياسة في الاسلام الأول**. باريس:١٩٨٩. (بالفرنسية).

جورشي، صلاح [وآخرون]. **أطروحات الاسلاميين التقدميين**. تونس: ١٩٨٩.

الحامدي، محمد الهاشمي. **أشواق الحرية**. الكويت:١٩٨٩.

الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

حسيب، خير الدين [وآخرون]. **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: [مطبعة المعارف ومكتبتها]، ١٩٣٦.

حسين،عادل. **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية**. القاهرة: دار المستقبل العربي،١٩٨٥.

حسين، محمد الخضر. **الحرية في الاسلام**. القاهرة:١٩٨٢.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٤٤.

______. **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب المعهد**. ط ٢ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠.

______. **العروبة أولاً**. ط ٤ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١.

______. **ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩.

حنفي، حسن. **الحركات الدينية المعاصرة**. القاهرة: ١٩٨٩.

الخازن. **دفاعاً عن استقلال لبنان القانوني والتشريعي**. بيروت: ١٩١٠.

خالد، خالد محمد. **الديمقراطية.. أبداً**. القاهرة: [مكتبة وهبة]، ١٩٥٨.

خفاجي، عصام. **الدولة والتطور الرأسمالي في العراق، ١٩٦٨ - ١٩٧٨**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

الخولي، لطفي (محرّر). **المأزق العربي**. عمّان: منتدى الفكر العربي؛ القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام،١٩٨٦.

دراسات في الثورة العربية الكبرى. مجموعة من الباحثين. عمّان: ١٩٨٦.

دراسات في الحركة التقدمية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٤.

الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي. مجموعة من الباحثين. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي ؛ ٤)

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى**. القاهرة : مطبعة المنار، ١٩٢٣.

زهرة، محمد عبده. **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية**. القاهرة : ١٩٧٧.

زيادة، خالد. **اكتشاف التقدم الأوروبي : دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**. بيروت : دار الطليعة، ١٩٨١.

سعادة، أنطون. **الآثار الكاملة**. بيروت : الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٥ – ١٩٧٨. ٣ ج.

ــــــــ. **نشوء الأمم**. بيروت : ١٩٥٩.

سعد، أحمد صادق. **تاريخ العرب الاجتماعي : تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي**. بيروت : دار الحداثة، ١٩٨١.

سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية الجزائرية**. بيروت : دار الآداب، ١٩٦٩. ٣ج.

ساعف، عبدالله. **صور سياسية للمغرب**. الرباط : ١٩٨٧. (بالفرنسية).

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

سليم، محمد السيد. **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣)

سمنة، جورج. **سورية** . باريس : ١٩٢١. (بالفرنسية).

سورا، ميشيل. **الدولة الهمجية**. باريس : ١٩٨٩.

السيد، أحمد لطفي. **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، مارس ١٩٠٧– مارس ١٩٠٩**. القاهرة : ١٩٦٤.

السيد، رضوان. **الاسلام المعاصر : نظرات في الحاضر والمستقبل**. بيروت : دار العلوم العربية، ١٩٨٦.

سيف الدولة، عصمت. **عن العروبة والاسلام**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢)

شرابي، هشام. **البنية البطركية : بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

شريف الدين، رسلان. **خمسون عاماً من الشيوعية في الشرق الأوسط، ١٩٢٤ - ١٩٧٤.** تونس : ١٩٨٩.

شفيق، منير. **الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات : ثورات، حركات، كتابات.** الكويت : ١٩٨٦.

صفدي، مطاع. **الثوري والعربي الثوري : دراسة فكرية قومية لنماذج الثوريين الغربيين والعرب.** بيروت : ١٩٦٦.

الصلح، منح. **الاسلام وحركة التحرر العربي.** بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

صنبر، الياس. **الطرد.** باريس : ١٩٨٦.

عبدالرازق، علي. **الاسلام وأصول الحكم.** بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. (دراسات تاريخية)؛ القاهرة : ١٩٢٥.

عبدالفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي : دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ - ١٩٨٥.** بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

ـــــــ. **النفط والوحدة العربية : تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية.** ط ٤. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية؛ القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٢.

العروي، عبدالله. **مفهوم الدولة.** الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العشماوي، محمد سعيد. **الاسلام السياسي.** القاهرة : سينا للنشر، ١٩٨٧.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني.** بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٩.

العظمة، عزيز. **التراث بين السلطان والتاريخ.** الدار البيضاء : ١٩٨٧.

عفلق، ميشيل. **معركة المصير الواحد.** بيروت : [دار الآداب]، ١٩٥٩.

عودة، محمود. **الفلاحون والدولة : دراسة في أساليب الانتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية.** بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٢.

غليون، برهان. **اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية.** بيروت : دار التنوير، ١٩٨٥.

ــــــــ.**بيان من أجل الديمقراطية**. بيروت : دار ابن رشد، ١٩٧٨.

ــــــــ.**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. القاهرة : سينا للنشر، ١٩٩١.

ــــــــ.**نظام الطائفية : من الدولة الى القبيلة**. الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

الغنوشي، راشد. **محاور إسلامية**. القاهرة : ١٩٨٩.

الفاسي، علاّل. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. تطوان : دار الطباعة المغربية، ١٩٤٨.

ــــــــ.**معركة الحاضر والمستقبل**. الرباط : ١٩٦٤.

فرجاني، نادر. **هدر الإمكانية : بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

فورتادو، س. **الإبداع والتبعية**. باريس : ١٩٨٢. (بالفرنسية).

قرقوط، ذوقان. **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ - ١٩٣٦**. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

الكنز، علي. **الاسلام والهوية**. الجزائر : ١٩٨٩.

الكواكبي، عبدالرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.

ــــــــ.**سجل مذكرات جمعية أم القرى أو مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة سنة ١٣١٦**. جمعه السيد الفراتي. حلب : ١٩٥٩.

ــــــــ.**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. بيروت : ١٩٨٤.

كوثراني، وجيه. **بلاد الشام : السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**. بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٨٠. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)

محافظة، علي. **تاريخ الأردن المعاصر : عهد الإمارة، ١٩٢١ - ١٩٤٦**. عمّان : ١٩٨٩.

محمود، فاطمة بابكر. **البرجوازية السودانية**. لندن : ١٩٨٤.

مرقص، الياس. **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**. بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٣.

ــــــــ.**الماركسية والشرق**. بيروت : ١٩٦٤.

المكرميات : مجموعة من خطب وبيانات ومقالات مكرم عبيد من فجر الثورة الى اليوم. تقديم أحمد قاسم جودة. القاهرة : [د.ن.]، - ١٩٤.

منصور، فوزي. **الدولة والأمة والديمقراطية.** ١٩٩١. (بالانكليزية).

مونتران، روبير. **اسطنبول في النصف الثاني من القرن السابع عشر.** باريس : ١٩٦٢. (بالفرنسية).

نجار، عبدالمجيد. **معركة الهوية في تونس.** باريس : ١٩٨٨.

نقاط الاختلاف في الحزب الشيوعي السوري. بيروت : دار ابن خلدون، ١٩٧٢.

النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية : من منظور مختلف.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

الهرماسي، عبدالباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي.** بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

وحدة المغرب العربي. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

اليازجي، حليم [وآخرون]. **بحوث في الفكر القومي العربي.** اشراف معن زيادة. بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٨٣ - ١٩٨٥. ٣ج. (دراسات الفكر العربي)

يسين، السيد. **تحليل مضمون الفكر القومي العربي : دراسة استطلاعية.** بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

دوريات

«افريقيا السائرة نحو الوحدة.» **المجاهد** : نيسان / ابريل ١٩٥٨.

بومدين، هواري. «من أجل نظام اقتصادي عالمي جديد.» **المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية** : ١٩٧٥.

بيكار، اليزابيث. «هل هناك مشكلة طائفية في سورية؟» **مغرب - مشرق** : كانون الثاني / يناير- آذار / مارس ١٩٨٠.

حموي، ع. «تدمير المجتمع السوري.» **سؤال** : العدد ٢، ١٩٨٢.

حنفي، حسن. «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر.» **المستقبل العربي** : السنة ١، العدد ٥، كانون الثاني / يناير ١٩٧٩.

الخولي، لطفي (محرّر) في : **الاهرام (القاهرة)** : ١٩٨٦.

السيد، أحمد لطفي في: **الجريدة** : ١٩١٣/١/٢.

السيد، رضوان. «الليبرالية وامكانها في الوطن العربي.» **الحوار** : السنة ١، العدد ٤، شتاء ١٩٨٦- ١٩٨٧.

سيف الدولة، عصمت. «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة الى عبدالناصر الى الناصرية.» **المستقبل العربي** : السنة ٦، العدد ٥٦، تشرين الأول / اكتوبر ١٩٨٣.

غليون، برهان. «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي.» **الفكر العربي** : السنة ٩، العدد ٥٣، تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٨.

ـــــــ. «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي.» **المستقبل العربي** : السنة ١، العدد ١٠٦، كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٧.

الغنوشي، راشد. «في المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الاسلامي.» **الحوار** : السنة ١، العدد ٤، شتاء ١٩٨٦ — ١٩٨٧.

المالكي، حبيب. «رأسمالية الدولة والبرجوازية في المجتمعات التابعة : حالة المغرب.» **المجلة المغربية للقانون والسياسة** : العدد ٨، ١٩٨٠.

المجاهد : أيار / مايو ١٩٥٩.

مساعدي، محمد. «حماية المثقف والقومية العربية.» **الآداب** : العدد ١، ١٩٥٨.

ميتران، فرانسوا في : **بريد اليونسكو** : حزيران / يونيو ١٩٨٩.

يسين، السيد (مشرف). «الدولة، التحولات والمستقبل.» **الشعوب المتوسطية** : العددان ٤١ — ٤٢، آذار / مارس ١٩٨٨.

مؤتمرات، ندوات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت : المركز، ١٩٨٤.

أعمال ندوة لوفان لونوف، ٢ — ٤ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٢.

برنامج الحزب الشيوعي السوري، المؤتمر الرابع، تموز / يوليو ١٩٧٤. منشورات الحزب.

برنامج الحزب الشيوعي المصري، المؤتمر الأول. بيروت : دار ابن خلدون، ١٩٦٤.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت : المركز، ١٩٨٥.

القومية العربية في الفكر والممارسة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت : المركز، ١٩٨٠.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت : المركز، ١٩٨١

المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي اللبناني. منشورات الحزب.

ميثاق الثورة الجزائرية، مؤتمر وادي الصومام.

الوحدة العربية : تجاربها وتوقعاتها : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت : المركز، ١٩٨٩.

٢ - الأجنبية

Books

Abdel - Malek, Anouar. *Egypte : Société militaire.* Paris : Seuil, 1962.

———.*Idéologie et renaissance nationale : L'Egypte moderne.* Paris : [Anthropos], 1970.

———.*La Pensée politique arabe contemporaine.* Paris : Seuil, 1970. (Collection politique; 39)

Amin, Samir. *Irak et Syrie, 1960 - 1980 : Du Projet national à la transnationalisation.* Paris : Minuit, 1982.

———.*La Nation arabe : Nationalisme et lutte de classe.* Paris : Minuit, 1976. (Grands documents)

——— et Faysal Yashir. *La Méditerrannée dans le monde : Les Enjeux de la transnationalisation dans la région méditerranéenne.* Paris : La Découverte; Casablanca : Toubkal; Tokyo Université des Nations Unies, 1988.

——— [et al.]. *La Déconnexion : Pour sortir du système mondial.* Paris: La Découverte, 1986. (Cahiers libres; 413)

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist Sate.* London : New Left Books, 1974.

Antonius, George. *The Arab Awakening : The Story of the Arab National Movement.* London : Hamilton, 1938.

Batatu, Hanna. *The Egyptian, Syrian and Iraqi Revolutions : Some Observations on their Underlying Causes and Social Character.* Washington, D.C. : Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1984.

______.*The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq : A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers.* Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

Bourguiba, Habib. *La Tunisie et la France : Vingt - cinq ans de lutte pour une coopération libre.* Paris : Julliard, 1954.

Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856 - 1876.* Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1963.

Finkielkraut, Alain. *La Défaite de la pensée.* Paris : Gallimard, 1987.

Gibb, Hamilton. *Les Tendances modernes de l'Islam.* Traduit par B. Vernier. Paris : Maisonneuve, 1949.

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam : The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910 - 1930.* Leiden, N.J. : Brill, 1978.

Harbi, Mohammed. *Aux Origines de Front de Libération Nationale : La Scission du P.P. A. - M.T.L.D. : Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie.* Paris : Bourgois, 1975.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization.* Chicago, Ill. : Chicago University Press, 1974.

Holden, David and Richard Johns. *The House of Saud : The Rise and Role of the Most Powerful Dynasty in the Arab World.* London : Sidgwick and Jackson, 1981.

Hourani, Albert Habib. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939.* London : Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1962.

Hussein, Mahmoud. *La Lutte des classes en Egypte de 1945 à 1968.* Paris : Maspéro, 1969.

Lacheraf, Mostafa. *L'Algérie : Nation et société.* Paris : Maspéro, c1965.

Laroui, Abdallah. *Islam et modernité.* Paris : La Découverte, 1987.

_____.*Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830 - 1912.* Paris : Maspéro, 1977.

Lawrence, Thomas Edward. *Seven Pillars of Wisdom : A Triumph.* London : [Cape], 1930.

Lombard, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur (viii - xie siècle).* Paris : Flammarion, 1971. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Mandouze, André. *La Révolution algérienne par les textes : Documents du F.L.N.* Paris : Maspéro, 1961.

Riad, Hassan. *L'Egypte nassérienne.* Paris : Minuit, 1964.

Rodinson, Maxime. *Marxisme et monde musulman.* Paris : [Seuil], 1974.

Shaw, Stanford J. and Ezel Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1978. 2 vols.

Stora, Benjamin. *Messali Hadj, 1898 - 1974.* Paris : [Sycomore], 1982.

Wittford, Karl August. *Oriental Despotism : A Comparative Study of Total Power.* New Haven, Conn. : Yale University Press, 1956.

Zeine, Zeine N. *The Struggle for Arab Independence : Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria.* Beirut : Khayat, 1960.

Periodicals

Bessis, Juliette. «Chekib Arsalane et les mouvements nationalistes au Maghreb.» *Revue historique* : no. 526, avril - juin 1978.

Ghalion, Burhan. «Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants.». *Peuples méditerranéens* : vol. 9, 1981.

Michaud, G. «Castes, confessions et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du progressisme arabe.» *Peuples méditerranéens* : vol. 16, juillet - septembre 1981.

فهرس

(أ)

أبن خلدون :٢٨، ٢٩، ١١٤

ابن سعود، عبد العزيز : ١٨١

ابن عبد الله، محمد أحمد (المهدي) :٤٧، ٩١

ابن عبد الوهاب، محمد :٤٥

أبو شوشة، علي :٥٤

الأردن :٢٦٧

اتاتورك، مصطفى كمال :٢٣٨، ٢٥٥

أرسلان، شكيب :٥٤

الاستعمار الغربي :٧٦، ٩٤، ١٦١، ١٩٧

الاستيطان اليهودي :١٦١، ١٦٢، ١٨١

اسحق، أديب :٥٤

الأصولية الاسلامية :٢٦٠، ٢٦١

الأفغاني، جمال الدين :٥٢، ١٤٦

الأقطار العربية :٥٥، ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٧٠، ٧٨، ٧٩، ١٦٥، ١٨٥

أنظر أيضاً الوطن العربي

الامبراطورية العربية :٤١

الأمة الاسلامية :٧٨

الأمة العربية :٤٤، ٥٦، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٨٢ - ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩١، ٩٩، ١٠١، ١٠٥، ١٦٢، ٢٨٤

أمين، سمير :٨٩- ٩٢، ٩٥، ١٢٤، ٢٩٩

(ب)

باش حامبة، علي :٥٤

البشري، طارق :٢١٣، ٢١٤

بورقيبة، الحبيب :١٧٠

بومدين، هواري :١٨٣

(ت)

تركيا :٥٨

التعددية الحزبية العربية :٢٦٨، ٢٧٣

تقلا، سليم :٥٤

تونس :١٠١، ١٣٨، ١٧٣، ٢٦٧، ٣٠٠

(ث)

الثقافة العربية :٥٢

الثورة العربية الكبرى :٦١، ٧٩، ٨٢، ١٧٠، ١٨٠

الثورة الفلسطينية :١٧٢

(ج)

الجامعة الاسلامية :٥٣، ٧٨

الجزائر :٥٠، ٥٤، ٨٥، ١٠١، ١٣٨، ١٤٦، ١٧٧، ٢٦٧، ٣٠٠

الجزائري ، عبد القادر :٤٧ ، ٩١
الجزيرة العربية : ٥٠ ، ٥٦ ، ٨٢ ، ٨٦ ، ١٤٦

(ح)

الحاج مصالي :٦٨
الحركات الوطنية الاسلامية :٤٩ ، ٥٠ ، ٢٥٩
الحركة الاسلامية الحديثة :٢٥٤
الحركة الشيوعية العربية :٨٦
الحركة القومية العربية :١٧٤ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢٠٣
أنظر أيضاً القومية العربية
حريق ، إيليا :٨٦
حزب الاتحاد الترقي :٦٠
حسين ، طه :٧١
الحصري ، ساطع :٦٦ ، ٦٧

(خ)

الخطاب الاسلامي :٢٥٧ ، ٢٥٨
الخليج العربي :١٠٢ ، ١٧٣ ، ٢٩٩

(د)

دوريات
- الأمة العربية :٥٤
- الأهرام :٥٤
- الحضارة :٥٤
الدولة الاستقلالية :١٦٠ - ١٦٢
الدولة العربية :١٤٣ ، ١٤٧ ، ٢٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨
الدولة العربية المعاصرة والحديثة :٣٥ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥٣ - ١٥٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ - ٢٩٦ ، ٢٩٨
الدولة الوطنية :٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥

(س)

سعادة ، أنطون :٧١
السعودية :٤٩ ، ٦٥
سمنة ، جورج :٧١
السنوسي ، حماد :٥٤
السنوسي ، محمد بن علي :٤٧
سوريا :٤١ ، ٤٣ ، ٥١ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٣٨ ، ٢٦٧
الشدياق ، أحمد فارس :٥٤
شرابي ، هشام :١١٧
شيحا ، ميشيل :٧١

(ص)

الصلح ، منح :١٦٧

(ط)

الطبقة ، البيروقراطية :٢٩٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦

(ع)

عبد الله ، اسماعيل صبري :١٢٤
عبد الناصر ، جمال :١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢
عبدو ، محمد :٥٢ ، ٥٣
عبيد ، مكرم :٦٧ ، ٦٨
العراق :٤١ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٣٨ ، ٢٦٧ ، ٣٠٠
العرب :٤١ - ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ - ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٨٠ - ٨٣ ، ٩٢ - ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٦٤ ، ١٧٤ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٩٣
- الاسلاميون :٨٤
- الاصلاحيون :١٨٠
- الشيوعيون :٨٥
- العلمانيون :٢٦٢
- القوميون :٦٩ ، ٨٢ ، ٨٤ - ٨٧ ، ١٦٨
- الماركسيون :٨٤
- المثقفون :١٦٧
العروبة :٥٢ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ - ٧١ ، ٧٨ - ٨٠ ، ٩٨ ، ١١٢ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٩٣

العروي، عبد الله : ١٢١، ١٣٦
العصبية القبلية : ٧٩
عفلق، ميشيل : ١٦٥، ١٦٦
عقل، سعيد : ٧١
العلاقة بين العروبة والإسلام : ١٦٦، ١٦٧
العلمانية : ٢٦٠
عيسى، حسام : ٢١٣، ٢١٤

(غ)

غانم، شكري : ٧١

(ف)

الفاسي، علال : ٥٤، ٦٩
فرح، أنطوان : ٥٤
الفكر السياسي العربي المعاصر : ٢٤٦، ٢٧٧
الفكرة الفرعونية : ٧١
الفكرة القومية الاسلامية : ٥٣، ٥٤
فكري، عبد الله : ٥٣
فلسطين : ١١٨، ١٤٦، ١٦١
فيبر، ماكس : ١٤٨
فينكلكروت، آلان : ١٠٣

(ق)

قاسم، عبد الكريم : ١٧٦
قرم، شارل : ٧١
القومية السورية : ٧١
القومية العربية : ٥٧، ٦٠، ٦٤، ٦٥، ٧٣، ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١٦٣ - ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٨، ١٩٨، ٢١١

(ك)

كامل، مصطفى : ٥٣
كتب
- الاسلام وحركة التحرير العربي : ١٦٧
- معركة المصير الواحد : ١٦٥
الكواكبي، عبد الرحمن : ١٧٩

(ل)

لبنان : ٥١، ٧١، ٨٦، ٩١، ٢١٦، ٢٨٤
- الحرب الأهلية : ١٨٦
لطفي السيد، أحمد : ٧٢
الليبرالية : ١٤٢، ١٥٥

(م)

الماركسية : ١٤٢، ١٦٧
المجتمع العربي : ٢٧، ٥٠، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٤، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٢، ١٠١، ١١١، ١١٩، ١٢٨، ١٤٧، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧، ٢١٠، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٧١، ٢٨٠، ٢٨٥، ٣٠١
- عملية التحديث : ٢١٠ - ٢١٢، ٢٢٣، ٢٤٩، ٢٥٨
محمد علي : ٣٤، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٦، ١٣٤، ١٧١، ١٨٠، ٢٣٨
مساعدي، محمد : ١٦٥
المشرق العربي : ٥٤، ١٦٢، ١٦٣، ١٩٧، ٢٦٧
مصر : ٥١، ٥٣، ٥٧، ٦٧، ٧٢، ٨٦، ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٦، ١٧٠، ١٨٠، ٢١٣
المغرب : ١٠١، ١٣٨، ٣٠٠
المغرب العربي : ٥٤، ٦٨ - ٧٠، ٨١، ١٧٣، ١٩٦، ١٩٧، ٢٦٧
مكرم، عمر : ٤٧
منصور، فوزي : ٨٧ - ٨٩، ٩٦. ١٢٠
موسى، سلامة : ٧١، ٧٢
المويلحي، ابراهيم : ٥٣

(ن)

الناصرية : ١٦٩، ١٧٧، ٢٠٣
النديم، عبد الله : ٥٣

النزعة الفينيقية : ٧١
النقيب ، خلدون : ١٢٣

(هـ)

الهرماسي ، عبد الباقي : ٢٣٧
هلال ، علي الدين : ٢١٢ ، ٢١٤
الهلال الخصيب : ٥٦ ، ٦٧ ، ٧١ ، ٨٦ ، ١٠٢
الهوية المتوسطية : ٧١
هيكل ، محمد حسين : ٧٢

(و)

الوحدة العربية : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٩٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٩
الوعي القومي : ٦٣ ، ٩٤
الوعي الوطني : ٨٠
الوطن العربي : ٢٨ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٧ - ٥٩ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١١٨ ، ١٥٥ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢١٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٥٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٥
- الغزوات الأجنبية : ٤٢
الوهابية : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨

(ي)

اليمن : ٦٥ ، ٨٦ ، ٩١ ، ٢٦٧

هذا الكتاب

خلافاً للأطروحات الانثروبولوجية التي تركّز على العوامل الثقافية، أو البنية الدينية الموروثة، وللأطروحات التاريخانية التي تشدّد على العوامل الخارجية والامبريالية لفهم أصل السلطة الاستبدادية العربية الراهنة، يحاول برهان غليون أن يقدّم في هذا الكتاب تفسيراً جديداً لأصل القطيعة بين المجتمع والدولة، محوره نظرية الدولة التحديثية نفسها.

ولا تعني الدولة التحديثية عند الكاتب الدولة الحديثة بالمعنى المعروف للكلمة؛ فهي ليست دولة وطنية (دولة – أمة)، ولا دولة ديمقراطية، أو دولة تحصين الحرية؛ إنها نموذج جديد للدولة الانتقالية، نشأت على إثر ظهور الدولة الحديثة في بعض المجتمعات الأوروبية، وما أحدثته هذه الدولة من تفاوت في امكانيات وديناميات التطور بين المجتمعات. إن الدولة التحديثية هي الأداة التي استحدثتها وطوّرتها المجتمعات المتأخرة كبديل عن الحداثة، وكأداة للوصول إليها في الوقت نفسه، أي كوسيلة للثورة على المجتمع المتأخر وتنوير بناه. ففي وظيفة هذه الدولة وتصوّرها ومفهومها الأصلي عن نفسها ودورها التاريخي تكمن كل عناصر السلطة المطلقة الحديثة.

ومما يستنتجه المؤلف أن الاستبداد الحديث ليس له علاقة أبداً بالاستبداد القديم من حيث محتواه ومضمونه ووسائل تحقيقه ومبرراته؛ فأصل هذا الاستبداد الحديث هو الدولة التحديثية ذاتها. وليس من الممكن فهم الأزمة الكبرى التي تعيشها المجتمعات المتأخرة اليوم، إلا بإدراك إفلاس هذه الدولة، وما نجم عنه من تجيير السلطة الاحتكارية التي طوّرتها لصالح الفئة المتحكّمة بها، وبالتالي إضافة الفساد الشامل الى الاستبداد المطلق.

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

المحنة العربية.. الدولة ضد الأمة

الطبعة

مركز دراسات الوحدة العربية

ISBN 9953-431-67-1